إدموند هوسرل

أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

نقله إلى العربية:

أبو يعرب المرزوقي

Jadawel جداول

أفكار ممهدة لعلم الظاهريات
الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

إدموند هوسرل

أفـكـار ممـهـدة لعلـم الظاهـريات الـخالـص وللفـلسـفة الظاهـرياتـية

نقلـــه إلى العربـــية

أبو يعرب المرزوقي

العنوان الأصلي

Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenolgischen Philosophie

Jadawel S.A.R.L. جداول ش.م.م

الكتاب: **أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية**
المؤلف: **إدموند هوسرل**
تعريب: **أبو يعرب المرزوقي**

جداول

للنشر التوزيع
الحمرا ـ شارع الكويت ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 ـ 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: info@jadawel.net
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
يوليو/تموز 2011
ISBN 978-614-418-044-0

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والتوزيع

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو باية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطّي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © **Jadawel** S.A.R.L
Hamra Str. - Al-Barakah Bldg
P.O.Box: 13 - 5558 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2011 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

فهرس المحتويات

ملاحظات ببلوغرافية أولية 15
مقدمة المترجم 17

ص. III

مدخل 19

الكتاب الأول
مدخل عام في الظاهرياتية الخالصة
القسم الأول الماهية ومعرفتها

الفصل الأول: الواقعة ـ الماهية 29
*1 ـ المعرفة الطبيعية والتجربة 29
*2 ـ الواقعة. الواقعة والماهية لا يمكن الفصل بينهما 30
*3 ـ إدراك الماهية والحدس الفردي 31
*4 ـ إبصار الماهية والوهم. معرفة الماهية دون ارتباط بأية معرفة للوقائع 34
*5 ـ أحكام في الماهية وأحكام ذات صحة كلية استمهائية 35
*6 ـ بعض المفهومات الأساسية. الكلية والضرورة 37
*7 ـ علوم الوقائع وعلوم الماهية 39
*8 ـ علاقات الترابط بين علم الوقائع وعلم الماهية. 41
*9 ـ الإقليم ونظرية الماهية الإقليمية 42
*10 ـ الإقليم والمقولة. الإقليم التحليلي ومقولاته 44
*11 ـ موضوعات نظم الكلام والموضوع الجوهر الأخير. مقولات نظم الكلام (النحو) 47

*12 ـ الجنس والنوع 48
*13 ـ التعميم والصوغ الصوري (الصورنة) 49
*14 ـ المقولات الجوهرية. الماهية الجوهرية و«المشار إليه» (العين) 51
*15 ـ الموضوعات القائمة بذاتها والموضوعات غير القائمة بذاتها. العيني والفردي 52
*16 ـ الإقليم والمقولة في الدوائر المادية. المعرفة التركيبية القبلية 55
*17 ـ خاتمة التأملات المنطقية 56

ص. IV

الفصل الثاني: سوء فهوم طبعانية 59
*18 ـ مدخل إلى المناقشات النقدية 59
*19 ـ التوحيد التجريبي بين التجربة وفعل الإعطاء الأصلي. 61
*20 ـ التجريبية من حيث هي شكاكية 63
*21 ـ أمور غير واضحة عند المثاليين. 65
*22 ـ لائمة الواقعية الأفلاطونية. الماهية والمفهوم 66
*23 ـ حرية الاستمهاء والماهيةُ والوَهْمَةُ 69
*24 ـ مبدأ كل المبادئ. 70
*25 ـ الوضعاني بوصفه باحثًا طبيعيًا في الممارسة والباحث الطبيعي بوصفه وضعانيًا في التفكر. 71
*26 ـ علوم الموقف الوثوقي وعلوم الموقف الفلسفي 73

القسم الثاني

التأمل الظاهرياتي الأساسي

الفصل الأول: أطروحة الموقف الطبيعي وعزلها 79
*27 ـ عالم الموقف الطبيعي: أنا وعالمي المحيط 79

•28 ـ الـ«أُفَكِّرُ» (الكوجيتو). عالمي المحيط الطبيعي والعوالم المحيطة المثالية. 82
•29 ـ «الذوات ـ الأنا» الآخرون والعالم المحيط الطبيعي المشترك بينهم 83
•30 ـ الأطروحة العامة للموقف الطبيعي 83
•31 ـ التغيير الجذري للأطروحة الطبيعية «**العزل**» و«**الوضع بين قوسين**» 84
•32 ـ رفع الحكم **(Epoché) الظاهرياتي** 87
الفصل الثاني: الوعي والواقع الطبيعي 91
•33 ـ إشارة أولية إلى الوعي الخالص أو الوعي المتعالي من حيث هو فَضْلةٌ فينومينولوجية 91
•34 ـ ماهية الوعي بوصفه غرضًا للبحث 93
•35 ـ الـ«أُفكر» بوصفه فعلًا. تحويل ما هو بالقوة 95
•36 ـ التجربة المعيشة القصدية. التجربة المعيشة عامة 97
•37 ـ «المتوجِّهية إلى» التي للأنا الخالص في «أُفكر» والاعتبار المستوعب 99
•38 ـ أفكار حول الأفعال. الإدراكات الحسية المحايثة والإدراكات الحسية المفارقة 102
•39 ـ الوعي والواقع الطبيعي. نظرة الإنسان الساذج 104
•40 ـ الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. الشيء المعطي بتجسده ذاته مجرد ظهور للبقاء الطبيعي 106
•41 ـ القيام الحقيقي للإدراك الحسي وموضوعه المفارق 107
•42 ـ الوجود بوصفه وعيًا والوجود بوصفه حقيقة واقعة. الفرق المبدئي لأنحاء الحدس (أو ضروبه) 111

ص. V

•43 ـ توضيح خطأ مبدئي 113

*44 ـ وجود المفارق مجرد وجود ظاهرياتي ووجود المحايث وجود مطلق 115
*45 ـ التجربة التي لا تُدرك والواقع الذي لا يُدرك 119
*46 ـ عدم قابلية إدراك المحايث للشك وقابلية إدراك المفارق للشك 121
الفصل الثالث: إقليم الوعي الخالص 125
*47 ـ العالم الطبيعي بما هو متضايف مع الوعي 125
*48 ـ الإمكانية المنطقية لعالم خارج عالمنا وخُلفها الموضوعي 127
*49 ـ الوعي المطلق بوصفه فَضْلَةَ إفناء العالم 128
*50 ـ الموقف الظاهراتي والوعي الخالص بوصفه مجالاً للظاهراتية 130
*51 ـ دلالة التأملات الظاهرياتية الأولية 132
ملاحظة 133
*52 ـ تتمة. الشيء الفيزيائي والعلة النكرة للمظاهر 134
*53 ـ الكائنات الحية والوعي النفسي 139
*54 ـ تتمة. التجربة النفسية المفارقة عرضية ونسبية والتجربة المتعالية ضرورية ومطلقة 142
*55 ـ خاتمة. كل حقيقة فعلية توجد بواسطة إضفاء المعنى. (وليس في ذلك قول بأية) مثالية ذاتية 143
الفصل الرابع: الاستثناءات الظاهرياتية 145
*56 ـ مسألة المدى الذي للاستثناءات الظاهرياتية. علوم الطبيعة وعلوم الإنسان 145
*57 ـ مسألة عزل الأنا الخالص 148
*58 ـ عزل مفارقة الرب 150
*59 ـ مفارقة ما هو استمهائي. عزل المنطق الخالص كرياضيات كلية 151

*60 ـ عزل الفنون الاستمهائية المادية 153
*61 ـ الدلالة المنهجية لنسق الاستثناءات الظاهرياتية 155
*62 ـ إشارات أولية منتسبة إلى نظرية المعرفة. الموقف الوثوقي والموقف الظاهرياتي. 157
تنبيه 158

القسم الثالث (ص. 120)
في منهجية الظاهريات الخالصة

الفصل الأول: تأملات أولية في المنهجية 163
*63 ـ التأملات المنهجية الخاصة دلالتها بالنسبة إلى الظاهرياتية . 163
*64 ـ عزل الظاهرياتي لذاته 165
*65 ـ العودة على الذات التي للظاهريات 165

ص. VI

*66 ـ العبارة الأمينة على المعطيات الواضحة. المصطلحات المتواطئة 167
*67 ـ منهج التوضيح. قرب المعطى وبعده 168
*68 ـ درجات الوضوح الحقيقية وغير الحقيقية. ماهية الوضوح العادي 170
*69 ـ منهجية اكتناه الماهية ذات الوضوح التام 171
*70 ـ دور الإدراك (الحسي) في منهج توضيح الماهية. أفضلية موقف الوهم الحر 172
*71 ـ مسألة إمكانية الاستمهائية الوصفية للتجارب المعيشة. 175
*72 ـ علوم الماهية الرياضية العينية والرياضية المجردة 176
*73 ـ التطبيق على مشكل الظاهراتية. الوصف والتحديد الدقيق . 180
*74 ـ العلوم الوصفية والعلوم الدقيقة 181
*75 ـ الظاهريات بوصفها نظرية الماهية الوصفية التي للتجربة المعيشة الخالصة 182

الفصل الثاني: البنى العامة التي للوعي الخالص 185
*76 ـ غرض البحوث الموالية 185
*77 ـ التفكر كخاصية أساسية لدوائر التجربة المعيشة. دراسات في التفكر 187
*78 ـ الدراسة الظاهراتية لتفكرات التجربة المعيشة 190
*79 ـ استطراد نقدي. الظاهريات ومصاعب الملاحظة الذاتية (الاستبطان) 194
*80 ـ علاقة التجارب المعيشة بالأنا الخالص 203
*81 ـ الزمان الظاهرياتي والوعي بالزمان 205
*82 ـ مواصلة البحث في مسألة الزمان الظاهرياتي. أفق التجربة المثلث والذي هو في آن أفق تجربة التفكر 208
*83 ـ استيعاب تيار التجربة الموحد بصفته «**مثالاً**» 210
*84 ـ القصدية (العناية) بوصفها الغرض الظاهرياتي الرئيس 212
على سبيل الاصطلاح 214
*85 ـ المادية الحسية والصورة القصدية 215
*86 ـ مسائل الفعاليات (النفسية): 220
الفصل الثالث: الاستكناه والمستكنَه 225
*87 ـ ملاحظات أولية 225
*88 ـ مقومات التجربة الواقعية والقصدية: المستكنه 227
*89 ـ قضايا استمهائية وقضايا واقعية. المستكنه في الدائرة النفسية 230
*90 ـ المعنى الاستمهائي والتمييز بين الموضوعات المحايثة (في الأذهان) والموضوعات الموجودة في الواقع الخارجي (في الأعيان) 232
*91 ـ نقل (الحصيلة) لتشمل الدائرة القصدية الأوسعَ 235
*92 ـ تحويلات الانتباه من منظوري الاستكناه والمستكنه 237
*93 ـ انتقال إلى البنى الاستكناهية والمستكنهية التي لدوائر وعي أعلى 240

ص. VII

*94 ـ الاستكناه والمستكنه في مجالات الحكم 10. 08. 09 . 241
*95 ـ الفروق نفسها في دوائر الوجدان والإرادة 245
*96 ـ مدخل واصل بالفصول الموالية. ملاحظات ختامية 247
الفصل الرابع (ص.201): في إشكالية البنى الاستذهانية والمستذهنية 251
*97 ـ العناصر الهيولانية والاستكناهية بوصفها عناصر تجربة واقعية والعناصر المستكنهية بوصفها عناصر تجربة غير واقعية. 251
*98 ـ الكيفياتُ الأيسيةُ للمستكنهات 255
*99 ـ النواة المستكنهية وخصائصها في دائرة الحضور والاستحضار 258
*100 ـ الصفائح ذات القانون الماهوي لصور تصورات الاستكناه والمستكنه 261
*101 ـ مميزات تدرجية. تأملات مختلفة 262
*102 ـ انتقال إلى أبعاد جديدة. تخصيصات 263
*103 ـ الخصائص الاعتقادية والخصائص الوجودية 264
*104 ـ جهات العقد باعتبارها تحويلات 266
*105 ـ جهة العقد بوصفها اعتقادًا وجهة الوجود بوصفها وجودًا 267
*106 ـ الإثبات والنفي إلى جانب متضايفيهما المستكنهيين 268
*107 ـ التحويلات المتكررة 270
*108 ـ الخصائص المستكنهية ليست تحديدات فكرية 271
*109 ـ التحويل المحايد 272
*110 ـ الوعي المحيَّد وقضاء العقل. التقدير الذهني 274
*111 ـ تحول الحياد والخيال 275
*112 ـ قابلية تحول التخيل للتكرار وعدم قابلية تحول الحياة للتكرار 277
*113 ـ الأوضاع التي بالفعل والأوضاع التي بالقوة 278

*114 ـ زيادة تحليل حول قوة الوضع والتحويل المحيَّد 282
*115 ـ تطبيقات. مفهوم الفعل الموسع. تحقيقات الفعل وحركاته 286
*116 ـ الانتقال إلى تحليلات جديدة. الاستكناهات المؤسَّسة (المتينة) ومتضايفاتها المستكنهية 289
*117 ـ الأوضاع المؤسسة وختم نظرية التحويل التحييدي. المفهوم الكلي للوضع 291
*118 ـ تأليفات الوعي. أشكال النظم المنطقي 296
*119 ـ تحويل الأفعال متعددة الوضع إلى أفعال وحيدة الوضع. . 298
*120 ـ الواضعية والحياد في دوائر التأليفات 300
*121 ـ ضروب النظم العقدي في دوائر الوجدان والإرادة 301
*122 ـ جهات التفضيل للتأليفات المقطعة. **«أغراض»** 303
*123 ـ الالتباس والوضوح من حيث هما جهتا تحقيق للأفعال التحليلية 306
*124 ـ طبقة **«اللوجوس = العقل» الاستكناهية والمستكنهية. الدَّالّ والدلالة** 307

ص. VIII

الدلالة المنطقية عبارة 308
*125 ـ جهات التحقيق في الدوائر التعبيرية المنطقية ومنهج التوضيح 310
*126 ـ تمام العبارة وعمومها 312
*127 ـ عبارة الأحكام وعبارة مستكنهات الوجدان (الشعور) ... 313

القسم الرابع (ص. 265)
العقل والواقع (الفعلي)

الفصل الأول: المعنى المستكنهي وعلاقته بالموضوع 319
*128 ـ مدخل 319

*129 ـ المضمون والموضوع والمضمون من حيث هو معنى ... 321
*130 ـ تحديد ماهية «**المعنى المستكنهي**» ... 324
*131 ـ الـ«موضوع» و«س» القابل للتحديد بالمعنى المستكنهي ... 325
*132 ـ نواة المعنى في حال تمامه ... 328
*133 ـ القضية المستكنهية. القضايا الوضعية والقضايا التأليفية. قضايا في مجال التصورات ... 328
*134 ـ نظرية صورة القضية (الخبرية الحملية) **Apophantische Formenlehre** ... 330
*135 ـ «المائل» والوعي. المجاز إلى ظاهرياتية «**النهى**» ... 333
الفصل الثاني: ظاهرياتية العقل (النهى). ... 337
*136 ـ الشكل الأساسي الأول للوعي العقلي: «**الحدس المعطي الأصلي**». ... 337
*137 ـ البداهة والإبصار. البداهة الأصلية والبداهة الخالصة والبداهة الجزمية والبداهة البرهانية. ... 340
*138 ـ البداهة المطابقة والبداهة غير المطابقة ... 341
*139 ـ التشاجن بين كل أنواع العقل: الحقيقة النظرية والحقيقة القيمية والحقيقة العملية ... 344
*140 ـ تدعيم. إجازة دون بينونة. تكافؤ الإحاطة العقلية واضعة الوجود والمحايدة ... 346
*141 ـ الوضع العقلي المباشر وغير المباشر. البينونة غير المباشرة 348
*142 ـ الوضع العقلي والوجود ... 351
*143 ـ معطوية الشيء المطابقة بوصفها فكرة بالمعنى الكنطي للكلمة. ... 352
*144 ـ الواقع والوعي المعطي الأصلي. التحديدات (الخاتمة) النهائية ... 353
*145 ـ نقد ظاهرياتية البينونة بالنفس ... 354

الفصل الثالث: صفائح العموم (الكلية) لإشكالية العقل النظري 359

*146 ـ المشاكل الأكثر عمومية (كلية) 359

*147 ـ تفرعات المشكل. المنطق الصوري ونظرية القيمة ونظرية العمل 360

*148 ـ مشاكل العقل النظري التي تضعها نظرية الوجود (الأنطولوجيا) الصورية 363

ص. IX

*149 ـ مشاكل العقل النظري لنظرية الوجود الإقليمية. مشكل التكوين الظاهرياتي 365

*150 ـ مواصلة البحث في المسألة: إقليم الشيء باعتباره خيطًا هاديًا متعاليًا. 370

*151 ـ صفائح التكوين المتعالي للشيء. استكمالات 373

*152 ـ نقل مشكل التكوين المتعالي إلى أقاليم أخرى 375

*153 ـ الامتداد التام للمشكل المتعالي. تقسيم البحوث 376

ص. X

ملاحظات ببلوغرافية أولية

صدر كتاب هوسرل «**أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية**» (الكتاب الأول) في حياته في ثلاث طبعات ألمانية ونشرة إنجليزية:

1 ـ **طبعة 1913** في مجلة الفلسفة والبحث في الظاهرياتي الجزء 1 من 1 ـ 323 وفي الوقت نفسه في نشرة خاصة في نشرة تجارية عن دار ماكس نيماير بهاله (نشرة نافدة).

2 ـ **طبعة 1922** (مع بعض التصويبات ومع ثبت الموضوعات أعدّتها جرده فالتهار).

3 ـ **طبعة 1928** (إعادة نشر للطبعة الأولى من دون التصويبات التي وردت في الطبعة الثانية مع ثبت الموضوعات أعدّه لودفيش لندريبه ومع ثبت في الأعلام).

والترجمة الإنجليزية صدرت سنة 1931 بعنوان: **Ideas: General Introduction to Pure Phemenology** ترجمة ف.ر. بويس جبسون، دار جورج ألن وأنون المحدودة لندن، شركة مكملان نيويورك

وقد كتب هوسرل للنشرة الإنجليزية ذيلًا بعنوان: «**ذيل لكتابي أفكار هادفة لتأسيس علم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهرياتية**» ظهر في حولية الفلسفة والبحث الظاهرياتي الجزء الحادي عشر 1930 ص 549 ـ 570. وكذلك في نشرة خاصة لكتاب تجاري عن دار ماكس نيماير بهاله. ثم أعيد نشره ضمن الأعمال الكاملة هوسرليانا الجزء الخامس ص 138 ـ 162. نشر مارتينوس نيجهوف لاهي 1952.

وصدر في الأعمال الكاملة هوسرليانا نشرتان من أفكار هادفة إلى

تأسيس علم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهرياتية الكتاب الأول في المجلد الثالث.

1 ـ طبعة 1950 مع إدراج إضافات هوسرل الخطية في المتن والملاحق في الضميمة.

2 ـ طبعة 1976 مع نص الطبعة الثانية التي صدرت في 1922 في نصف المجلد الأول ومع إضافة نصوص الاستدراكات المخطوطة في النصف الثاني من الجزء الأول.

مقدمة المترجم

بعون الله وبفضله فرغت من ترجمة هذا العمل التي شرعت فيها منذ ثلاث سنوات. وهي ترجمة كدت أتخلّى عن مواصلتها إلى غاية الكتاب بعد أن أنجزت أربعة أخماسه ورغم ما كنت أجده فيها من متعة الحوار مع أحد عمالقة الفكر المعاصر. وقد كان ذلك لعلل عرضية. ومن ثَمّ فهو لم يكن بسبب مصاعب ترجمته إذ قد سبق لي فعالجت مصاعب الترجمة الفلسفية عامة في بحث خصّصته لها حول اللغة الفلسفية العربية وشروط الإبداع الفلسفي بعد أن علت صبرًا أمام مبالغات البعض في الكلام على ما عانوه في سبيل الفلسفة العربية لكأن سنها لم تتجاوز بعد ثلاثة عشر قرنًا. ذلك أن الكلام في مصاعب الترجمة وخاصة من الألمانية غالبًا ما ينقلب إلى تزكية للنفس من صاحبه لكأن الفلسفة العربية بدأت معه في حين أن اللغات التي ينقلون منها لم توجد يومًا، فضلاً عن أن تتفلسف بعد عندما كانت العربية قادرة على أداء فكر أفلاطون وأرسطو وأقليدس. أظن الفلسفة رغم مرور ألفيتين ونصف الألفية تجاوزت مبدعات هؤلاء في التجريد والتعقيد الفلسفيين. وفي كل الأحوال فالقارئ هو الحكم النهائي على مقدار النجاح في احترام شروط التبليغ ومقومات الفن.

كما سبق لي أن بيّنت أن مصاعب الترجمة لا تتأتى من كونها نقلة بين لغتين عند افتراض التمكن الكافي منهما ومن الفن، بل إن مصدرها هو طبيعة التواصل حتى في نفس اللغة: ما لا يقبل الترجمة الخارجية بين اللغات هو ما لا يمكن تجاوزه من عقبات الترجمة الداخلية في اللغة الواحدة. وإذا ادعينا امتناع الترجمة في ما عدا ذلك فينبغي أن نسلّم بأن التواصل حتى مع الذات ممتنع بإطلاق لأن إمكانه مشروط بما من جنسها حتى بين لحظتين متواليتين عن قرب في وعي نفس الشخص الذي يريد أن يواصل في اللحظة الثانية فهم وحدة ما فكّر فيه في اللحظة الأولى. لذلك فإن همي الأساس في هذه الترجمة هو الجمع بين المحافظة على روح اللسان العربي وتقاليد المصطلح الفلسفي العربي والأمانة لفكر المؤلف وروحه قبل نصه.

ولعل الأمر الوحيد الذي يعرض في ترجمة بعض النصوص فيكون من عوائق التواصل الفلسفي العربي الراهن عوائقه العرضية عامل لا صلة له بالترجمة عند تدقيق النظر. فهو من الأعراض الجانبية للتقاليد السائدة في الساحة الثقافية العربية التي كثرت طحالبها في كل مجالاتها. ذلك أن ما يسود هذه الساحة من فوضى اصطلاحية بسبب سلطان التقريب الجمهوري في الفن كان من نتائجه ترجمات عجلى تفرض ضربًا من الاصطلاح يجعل التواصل من بعده شبه ممتنع لكونه يجمع بين دلالة الاستهانة باللغة العربية ودلالة التطفل على الفن. ولما كان هذا الداء لا علاج له فإني اكتفيت باتباع نفس الاستراتيجية في الترجمة التي سرت عليها سابقًا في ما نقلته عن الفرنسية أو الانجليزية أو الألمانية: أنهل من التراث الفلسفي العربي الكلاسيكي لتحقيق شروط الاتصال والتواصل ما أمكن ذلك وإذا تعذر ذلك استوحي منه خاصة قواعد عامة في الاصطلاح عند غياب المصطلح المطلوب حتى تكون معايير التقويم عند القارئ مستندة إلى هذه القواعد دون سواها لأن الفكر الفلسفي لا ينبغي أن يكون خاضعًا للذوق الشخصي بخلاف ما عليه الأمر في البدائع الأدبية عامة والشعرية خاصة.

وكل الملاحظات التي تستحق الذكر في هذا العمل لا تتصل بالفن بل هي ذات صلة مباشرة بعلاج مسائل الاصطلاح علاجًا شبه نسقي، كل هذه الملاحظات وضعتها في شكل تعليقات أوردت الإشارة إليها ضمن تهميش المؤلف ووضعت علامة (*) قبلها لتمييزها عن هوامشه.

ويسعدني في الختام أن أشكر الأخ يوسف الصمعان الذي شجّعني على إظهار هذا العمل الذي ظلّ على رف مكتبتي سنتين كاملتين معلّقًا رغم أنه لم يبق منه إلاّ أقل من خمسه دون نقل إلى العربية. شجّعني بأن مهّد لي الطريق لتجاوز العلل العرضية التي أشرت إليها في بداية هذا التمهيد. فقد قارن النسخة المعرّبة مع الترجمة الإنكليزية التي حظِيت بتعليقات هوسرل نفسه، ووجد أن العمل جدير بالنشر، مقنعًا إياي بأن الوصول إلى مرحلة الرضا عن عمل الترجمة من قبل صاحبها يكاد يكون في حالتي على الأقل شبه ممتنع.

أملي أن يكون في هذا العمل ما يفيد القارئ مختصًا كان أو غير مختص. وأكون شاكرًا فضل أي قارئ يساعد في تجويده للاستفادة في الطبعات الموالية مع الشكر المسبق لكل من يتفضل علي بالنصح والنقد.

تونس في 20 فيفري/شباط 2011

مدخل

(ص.1) **إن علم الظاهريات**(*) **الخالص** الذي نبحث هنا عن الطريق المؤدية إليه علم سنبّين ما يميّزه عن العلوم الأخرى من فرادة. وسنسعى لنثبت أنه علم الفلسفة الأساس. إنه جوهريًا علم جديد ينأى بنفسه عن الفكر الطبيعي لما له من خصائص مميزة مبدئية. لذلك فالحاجة إلى تطويره لم تصبح ماسّة إلّا في أيامنا. واسم هذا العلم هو علم الظاهريات. (وليس من شك في) أن علومًا

(*) نستنبط قاعدة تسمية العلوم عند الفلاسفة العرب ثم نستعملها بصورة نسقية حتى نتجنب التحكم. فهذه القاعدة تحسم أمر كل التسميات العلمية حسمًا منتظمًا وبصورة عامة. فقد كان الفلاسفة العرب يسمون علم (الموضوع) الرياضي رياضيات وعلم (الموضوع) الإلهي إلهيات وعلم (الموضوع) الطبيعي طبيعيات إلخ. فكيف يمكن لنا بعد كل هذه التجربة أن نحيد عن هذه السنة الحميدة فنسمي العلوم كما نريد؟ ومبدأ هذه القاعدة هو نقل صفة موضوع العلم إلى العلم لكأنهم يقدرون كلمة موضوع ويصفونها بالنسبة إلى المجال: مثلًا الطبيعة تصبح الموضوع الطبيعي وعلم الموضوع الطبيعي يصبح العلم الطبيعي وهلم جرًّا. فبدلًا من أن يقولوا علم (الموضوع) الرياضي يقولون العلم الرياضي فتشتق من المضاف إليه أي الموضوع صفة للمضاف أي العلم. وهذه أيضًا من السنن التي أسسوها. ولعل البعض يعترض على تطبيق ذلك في هذه الحالة بكوننا لا نستطيع أن نسمي **علم الظاهريات** علم الشيء الظاهري ومن ثم العلم الظاهري لأن هذه الصفة استعملت في مدرسة فقهية بمعنى ظاهر النص. أليس هذا من باب التحكم؟ فمتى كانت الاستعمالات الفلسفية وحيدة الدلالة بحيث تستغني عن التحدد بالسياق؟ سنحترم السنن ونتجنب مع ذلك هذا الاعتراض فلا نستعمل الإضافة والنسبة إلّا من الجمع لا من المفرد. سنسمي هذا العلم الظاهرياتية وليس الظاهراتية. وسنقبل التنازل في النسبة فلا نقول العلم الظاهري قياسًا على العلم الرياضي والعلم الطبيعي والعلم الإلهي علمًا وأن القصد في كل هذه الحالات هو وصف العلم بصفة موضوعه بل سنقول العلم الظاهرياتي لأن النسبة إلى الجمع في العربية ليست ممتنعة رغم كونها نادرة الوجود. (المترجم).

أخرى معلومة منذ أمد طويل تتوجه بالبحث إلى الظاهرات. فنحن نسمع مثلًا عن علم النفس بوصفه علم **الظاهرات النفسية**. ونسمع عن علم الطبيعة بوصفه علم الظواهر الطبيعية أو ما يُسمّى بعلم **الظاهرات الطبيعية**. كما نسمع أحيانًا في التاريخ كلامًا على **الظاهرات التاريخية** أو على علم الثقافة بوصفه علم **الظاهرات الثقافية**. وبالمثل يقع الكلام على علوم الوقائع.

فكيف يختلف معنى كلمة **الظاهرات** في مثل هذه الأقوال؟ وما هي الدلالات الأخرى الممكنة التي قد تكون لمفردة «**ظاهرات**»؟ وبين أن علم الظاهريات (الذي نطلبه) يتعلق هو أيضًا بكل هذه الظاهرات وله بها صلة بمقتضى هذه الدلالات جميعها. إلّا أنها دلالات تنبع فيه من موقف مغاير تمامًا (لمواقف هذه العلوم). فبمقتضى موقفه سيتغير كل معنى من معاني هذه الظاهرات تغيرًا معينًا فلا تبقى كما كانت في هذه العلوم المعتادة. ومعنى الظاهرات لن يندرج في دائرة **علم الظاهريات** إلّا من حيث حصول هذا التحول فيه. وفهم هذه التحولات أو بعبارة أدق تحقيق **الموقف الظاهرياتي والسمو التفكري** بخاصيته الذاتية وبخاصية المواقف الطبيعية السمو بهما في الوعي العلمي تلك هي أولى المهام ـ وهي ليست إطلاقًا أيسر المهام ـ أولاها التي ينبغي أن ننجزها إنجازًا تامًا إذا كنا نريد أن نتمكن من **محل الظاهريات** فنثبّت فيه ماهيتها الحقيقية بصورة علمية.

(ص.2.) كثر الكلام على علم الظاهرات في الفلسفة وفي علم النفس الألمانيين خلال القرن الأخير. وقد يتصور البعض هذا العلم ـ ربما بتوافق مع «**البحوث المنطقية**»[(1)] ـ طبقة دنيا من علم النفس التجريبي ودائرة «**محايثة**» من عمليات الوصف لتجارب نفسيه معيشة تقوم ـ هكذا تفهم هذه المحايثة ـ بدقة تامة في إطار التجربة الباطنية. ويبدو أن اعتراضي على هذه النظرة[(2)] لم يُجْد

(1) هوسرل **البحوث المنطقية**؛ مجلدان 1900 و1901.

(2) في مقال «الفلسفة بما هي علم صارم» الصادر في مجلة **لوجوس** المجلد 1 ص 316 ـ 318. (ولينظر القارئ خاصة فيما حررنا حول مفهوم التجربة ص: 316). راجع الشروح المستوفية التي سبق أن خصصتها للعلاقة «**بين علم الظاهرات وعلم النفس الوصفي في عملي**» عرض حول الكتابات الألمانية في المنطق خلال السنوات 1895 ـ 1899 **وثائق في الفلسفة النسقية** المجلد 10 (1903) ص: 397 ـ 400. ولا يمكنني اليوم أن أقول أية كلمة غير ما قلت عندئذ.

كثيرًا (كما أن) ما أنجزته من إضافات استدركت فيها (على علاجي السابق) استدراكًا صارمًا على الأقل في بعض المسائل الأساسية لم يُفهم أو هو قد استُبعد دون اهتمام. ومن ثم فالاعتراضات على نقدي لمنهج علم النفس تتصف بعدم الفاعلية لأنها اعتراضات أخطأت فهم المعنى الواضح لعرضي. فنقدي لم ينفِ مطلقًا قيمة **علم النفس** ولم يحط مطلقًا من شأن ما حقّقه رجال معتبرون من عمل تجريبي. إنما أنا اكتفيت فيه بالكشف عن نقص معين وهو حرفيًا نقص جذري في المنهج، نقص هو حسب رأيي ما يترتب على تجنبه الواجب سمو علم النفس إلى درجة علمية أرفع وتوسيع مجال عمله توسيعًا غير معهود.

وستجدُّ مناسبات أخرى نرد فيها ببعض الكلمات على الدفاع غير الضروري عن علم النفس ضد ما ينسب إلي من هجوم مزعوم عليه. لكني أكتفي هنا بكلام سريع على هذه الخصومة حتى أؤكد من الآن فصاعدًا بخصوص أصناف سوء الفهم السائدة ذات التبعات الكثيرة إلى أكبر حد أن علم الظاهريات الخالص الذي نريد أن نعبد طريق الولوج إليه فيما يلي (من بحثنا) ـ هو نفسه ذلك العلم الذي بزغ لأول مرة في «**البحوث المنطقية**» والذي كان انفتاح معناه يزداد دائمًا عمقًا وثراء بالتناسب مع تقدمي في العمل خلال العقد الأخير ـ وهو ليس علم نفس. وليس ذلك تحديدًا اتفاقيًا لمجالات البحث وللمصطلحات بل إن عللًا مبدئية تستثني أن يعد **علم الظاهريات** علم نفس. فعظم الأهمية المنهجية التي ينبغي أن يدَّعي علم الظاهريات (مد) علم النفس (بها) هو بقدر ما يمكِّنه منه من أساس جوهري يحدده له. ونسبة بُعد هذا العلم عن أن يكون علم نفس هي ذاتها نسبة بُعد الهندسة عن أن تكون علم طبيعة.

لا شك أن الفرق بين علاقة علم الظاهريات بعلم النفس يتحدد (ص.3) بصورة أكثر جذرية مما هو عليه في هذه المقارنة مع العلاقة بين علم الهندسة وعلم الطبيعة. ولن يغير من ذلك واقعة كون **علم الظاهريات** يدور حول الوعي وحول كل أصناف التجارب المعيشة والأفعال وما يتضايف معها. كما أن ذلك لن يتطلب من العادات الفكرية دون هذا القدر من الجهد. فعزل كل العادات الفكرية التي سادت إلى حد الآن والتعرف على حدود الفكر لإلغائها الحدود التي غيرت أفق فكرنا، ثم تصور المشاكل الفلسفية الحقيقية بكامل الحرية الفكرية مشاكلها المطروحة بجدة تامة طرحًا يجعل الأفق اللامحدود من كل الجوانب في متناولنا لأول مرة، كل ذلك دعاوى مغالية (قد يصعب تصديقها). إلّا أن ما هو مطلوب ليس هو دون ذلك (طموحًا).

وفي الحقيقة فإن هذا المطلوب سيجعل تحقيق ماهية **علم الظاهريات** وعلاقة المعنى الحقيقي لإشكاليته وعلاقته مع كل العلوم الأخرى (وخاصة مع علم النفس) في غاية من الصعوبة اللامعهودة. وفضلًا عن ذلك كله فإن الحاجة إلى ضرب من الموقف المحوَّل والجديد تمام الجدة أمر ضروري قبالة المواقف الطبيعية للتجربة والفكر. والتحرك فيها بحرية دون أي نكوص إلى المواقف القديمة، ورؤية ما يوجد أمام ناظرينا وتمييزه عن غيره وتعلم وصفه يقتضي فضلًا عن ذلك كله دراسات جهيدة حقيقية.

والمهمة الأفضل التي يتولاها هذا **الكتاب الأول** (من الأفكار) هي البحث عن السبل التي يمكن بفضلها التغلب التدريجي على أكبر المصاعب التي تعترض الولوج إلى هذا العالم الجديد. وسننطلق من **الموقف الطبيعي** ومن العالم كما يوجد قبالتنا ومن الوعي كما يعرض لنا في تجربة علم النفس لكي نكشف مفروضاته الجوهرية. وعندئذ سنكوِّن منهج **«الاستثناءات الظاهراتية phénomenologischer Reduktionen ausbilden de Methode»** الذي سنبعد بفضله الحدود المقيدة للمعرفة المنتسبة إلى جوهر كل أساليب البحث الطبيعية فنستطيع جعل نظرها الخاص بها وذي الوجهة الواحدة ينعطف إلى أن نحصِّل في الغاية الأفق الحر للظاهرات الخالصة خلوصًا متعاليًا ومن ثم مجال **علم الظاهريات** بمعناه الحقيقي عندنا.

فلنرسم الخطوط المحددة للدلالة الأولية بإضافة قليل من الدقة ولنصل ذلك بعلم النفس كما تقتضيه أحكام العصر المسبقة وكما تقتضيه كذلك خاصيات ذاتية مشتركة للأمر في نفسه:

1 ـ فعلم النفس علم للوقائع أعني لما عليه واقع الأمر بمعناه عند داود هيوم Matters of fact.

2 ـ وهو علم لحقائق موجودة بالفعل. فالظاهرات التي يعالجها علم النفس بصفته علم ظاهرات منتسبة إليه أحداث فعلية (ص.4) **وهي بهذه الصفة عندما تكون ذات وجود فعلي تنتظم مع الذوات الفعليين الذين تنتسب إليهم في عالم الزمان والمكان من حيث هو كل الواقع.**

وبالمقابل مع ذلك فإن **علم الظاهريات الخالص أو المتعالي** لن يُؤسس باعتباره علم واقعات بل هو يُؤسس بوصفه **علم ماهيات (Wesens Wissenschaft) (علمًا استمهائيًا eiditische Wissenschaft)**. إنه علم مقصور على المعارف

الماهوية ولا يعلم أي وقائع على الإطلاق. والاستثناء الذي يؤدي إلى الانتقال من الظاهرة النفسية إلى الماهية الخالصة أعني من كلية الواقعة إلى كلية الماهية في الفكر القاضي هو (ما نعنيه بـ) **بالاستثناء الاستمهائي eiditische Reduktion**.

والظاهرات التي يدرسها **علم الظاهريات المتعالي** ثانيًا خاصيتها أنها ليست واقعية. ذلك أن استثناءات أخرى لها خصوصية التعالي ستمحّض الظاهرات التي يدرسها علم النفس (لتخلصها) مما يضفي عليها الواقعية ومما يجعلها مندرجة في العالم الواقعي. **فعلم الظاهريات** الذي نقول به ليس هو نظرية ماهية لظاهرات واقعية بل هو نظرية ماهية لظاهرات خضعت **للاستثناء المتعالي**.

لن يصبح ما يعنيه هذا كله أمرًا بينًا وأكثر دقة إلّا في ما يتلو (من التحليل). لكنه يرسم بصورة أولية إطارًا خطاطيًّا لسلسلة البحوث التمهيدية. ولا أرى من الضروري أن أضيف هنا إلّا ملاحظة واحدة. فالقارئ سيفاجأ عندما يجد في النقطتين المشار إليهما سابقًا ظهور تقسيمين يطابقان الزوجين المتقابلين التاليين: «**واقعة وماهية**» ثم «**واقعي وغير واقعي**» بدلًا من تقسيم العلوم العام والوحيد المعتاد إلى **علوم واقعية وعلوم مثالية** (أو إلى **علوم تجريبية وعلوم قبلية**). والتمييز بين هذين الزوجين المتناظرين بدلًا من التمييز بين واقعي ومثالي، سنسنده في مسار بحوثنا اللاحق (وفي الحقيقة في الكتاب الثاني) إلى تعليلٍ صارم ودقيقٍ يبرر مشروعيته. وسيتبين أن تصور الواقع يحتاج إلى تحديد أساسي بفضلّه ينبغي أن نؤسس للفصل بين الوجود الواقعي والوجود الفردي (الشخصي) (مجرد الوجود الزماني).

فالمدخل إلى الماهية الخالصة يمدنا من جهة أولى بمعرفة ماهية الواقعي وهو يمدنا من جهة ثانية في الدائرة الباقية بمعرفة ماهية اللاواقعي. ثم سيتبين بعد ذلك أن كل الممحَّض من التجارب المعيشة المتعالية أمور «**لا ـ واقعية**» وهي موضوعة خارج كل اندراج في العالم الواقعي. وهذه الأمور اللاواقعية هي بالذات ما يبحث فيه **علم الظاهريات**. ولكنه لا يبحث فيها بوصفها كيانات فردية شخصية بل هو يبحث فيها (من حيث) «**الماهية**» (ص.5).. أما إلى أي حد تكون **الظاهريات المتعالية** من حيث هي وقائع فردية في متناول البحث وما يمكن أن تكون علاقة مثل هذا البحث في الوقائع **بما بعد الطبيعة** فذلك لا يمكن أن يقدَّر إلّا في سلسلة البحوث الختامية.

لكننا لن نقتصر في **الكتاب الأول** على علاج النظرية العامة **للاستثناءات الظاهرياتية** التي تجعل الوعي المتعالي الممحَّض ومتضايفَه الماهوي شفافين وفي متناولنا، بل إننا نريد كذلك أن نحاول الحصول على تصورات محددة عن البنية الأعم لهذا الوعي الخالص ثم بفضل ذلك الحصول على تصورات محددة عن مجموعات المشاكل واتجاهات البحث والمناهج التي تنتسب إلى هذا العلم.

ثم نعالج في **الكتاب الثاني** علاجًا دقيقًا بعض المجموعات من المشاكل ذات الدلالة الخاصة والتي يعد صوغُها النسقي وحلُّها المميز الشرط الأولي حتى نتمكن من تحقيق الوضوح الحقيقي للعلاقات الصعبة بين **علم الظاهريات** وعلوم الطبيعة وعلم النفس والعلوم الإنسانية، ولكن من ناحية ثانية كذلك علاقاته الصعبة مع كل العلوم القبلية. **فمشروع الخطط الظاهرياتية** مشروعها الذي نقدمه هنا يمدنا في آن بوسيلة لاستقبال (هذا العلم الجديد ترحيبًا به) حتى نسمو في تعميق ما حصلنا عليه من فهم لعلم الظاهريات في الكتاب الأول وحتى نحصل معرفة عينية بالمضمون لا مثيل لها حول دوائر المتن ومشاكلها.

والكتاب الثالث الخاتم نخصصه لفكرة الفلسفة. وفيه نثير رأيًا يعتبر منبت الفلسفة الحقيقية التي فكرتها هي الفكرة الساعية إلى تحقيق المعرفة المطلقة منبتها في **علم الظاهريات الخالص،** وذلك بأكثر المعاني جدية إلى حد أن التأسيس النسقي والصارم وتحقيق هذا الأمر المتقدم على كل الفلسفات هو الشرط الأولي والدائم لكل ما بعد طبيعة أو أية فلسفة أخرى «**يمكن أن تقدم نفسها بصفة العلم**».

ولما كان **علم الظاهريات** ينبغي أن نؤسسه هنا بوصفه علمًا ـ علمًا قبليًّا أو كما نقول كذلك ـ **علمًا استمهائيًّا** فإن الحاجة ماسة إلى أن نقدم على الجهود التي نخصصها **لعلم الظاهريات** ذاته سلسلة من الشروح الأساسية حول **الماهية وعلم الماهية** و(أن نقدم عليه) الدفاع عن الحق الذاتي الأصلي لمعرفة الماهية ضد النزعة الطبعانية.

ونختم هذه الكلمة التمهيدية بشرح اصطلاحي وجيز. فكما سبق لي بعد في **البحوث المنطقية** (ص.6) سأتجنب ما أمكن التجنب استعمال عبارتي **قبلي وبعدي**. وفي الحقيقة فإني أفعل ذلك بسبب ما فيهما من عدم وضوح ولبس يشوب استعمالهما العام وكذلك بسبب النظريات الفلسفية سيئة السمعة التي

تشاجنت معهما كإرث سيىء (شرير) من الماضي. وينبغي ألّا نستعملهما إلّا في الحالة التي يردان فيها ضمن نسق من الصلات يجعلهما متواطئتي المعنى أو باعتبارهما مكافئتين لمصطلحات بديلة أخرى نعطيها دلالات متواطئة المعنى وخاصة عندما تقتضي ذلك (مقارنات ذات) صدى تاريخي (مفيد).

ولعل المفردتين **مثال ومثالي** ليس أمرهما بهذا السوء تمامًا من ناحية تعدد الدلالة المغلِّطة. ولكنهما في الجملة لا يخلوان كذلك من السوء. كما أن الكثير من الفهوم السيئة لهذين التصورين في كتابي «**البحوث المنطقية**» كوَّن لي إزاءهما ما يكفي من التوجس. ثم إن ما يحتم علي تغيير هذا المصطلح كذلك هو الحاجة إلى أن أبقي على تصور **المثال الكنطي** بالغ الأهمية مفصولًا فصلًا تامًّا عن مفهوم الجوهر (الصوري والمادي). لذلك فإني سأستعمل كلمة أجنبية هي **أيدوس Eidos** الكلمة التي لم تُستهلك اصطلاحيًّا وسأستعمل (مرادفًا لها) كلمة ألمانية (هي) **ماهية**(*) **Wesen** والتي تكاد تكون مطابقة لها تقريبًا (رغم أنها) أحيانًا مشوبة بلبس مسيء.

وكم كنت أفضل كذلك أن أتخلص من كلمة **واقع** هذه الكلمة السيئة لو توفر لي بديل منها مقبول. ولذلك وبصورة عامة فإني أضيف هذه الملاحظة: فلما كان ليس من المناسب أن نختار عبارات مصطنعة تقع تمامًا خارج إطار **اللغة الفلسفية التاريخية** ولما كانت التصورات الفلسفية الرئيسة خاصة لا تحدد بطريقة التعريف بل بواسطة مفهومات متينة، ولما كانت بصدد التحدد الدائم على أساس حدوس في المتناول مباشرة، ولما كانت الشروح النهائية لهذه المفهومات وتحديداتها بصورة عامة تتطلب بالأحرى بحوثًا طويلة سابقة عليها فإنها تكون في الغالب أساليب كلام مركبة لا تتوقف عن الانتظام في خيارات الأفراد الاصطلاحية وغالبًا ما يكون مثلُها وبنفس المعنى تقريبًا مثلُ عبارات اللغة العادية في الكلام العام.

ففي الفلسفة لا يمكننا أن نعرِّف (المفهومات) كما نفعل في الرياضيات.

(*) ماهية بمعنى حقيقة جوهر الشيء وليس بمعنى عبارتها. ولذلك يتكلم هوسرل على الماهية الصورية والماهية المادية. والأقرب للمعنى المقصود هو الجوهر لولا أن هذه الكلمة صارت أقرب إلى الدلالة على معنى القيام المادي للشيء كما سيتبين من المقابلات الواردة في تحليلات هوسرل فضلًا عن محاولة الإبقاء على ما شاع من مقابلات تجنبًا لما قد يعد إغرابًا. (المترجم).

وكل محاكاة للنهج الرياضي في هذا المقام ليس هو أمرًا غير مثمر فحسب بل هو أمرٌ فاسد وذو عواقب وخيمة. ثم إن هذه العبارات الاصطلاحية التي سبقت الإشارة إليها سيتعين معناها الثابت خلال استكمال تأملاتنا بفضل الإحالات المحددة البينة بذاتها، في حين أننا تخلينا بعد عن الاستطراد في المقارنات النقدية بالسنة الفلسفية من هذه الزاوية ـ وكذلك بصورة عامة ـ بسبب حجم هذا العمل. (ص.7).

الكتاب الأول

مدخل عام في الظاهرياتية الخالصة

القسم الأول
الماهية ومعرفتها

الفصل الأول

الواقعة ـ الماهية

1 ـ المعرفة الطبيعية والتجربة

تبدأ المعرفة الطبيعية مع التجربة وتقيم فيها (فلا تبرحها). كما أن أفق البحوث الممكنة بكامله تعيُّنه في الموقف النظري الذي نسميه معرفة طبيعية كلمةٌ واحدة هي: **العالم**. ومن ثم فعلوم هذه المواقف الأصلية هي في جملتها علوم للعالم. وما ظلت هذه العلوم هي المسيطرة فإن مفهوم «**الوجود الحقيقي**» و«**الوجود الفعلي**» أعني الوجود الواقع ـ إذ إن كل ما هو واقع ينتهي إلى وحدة العالم ـ مفهومات مطابقة لـ«**الوجود في العالم**» (كون الشيء من أشياء العالم).

وكل علم يطابق مجالًا من الموضوعات بوصفها ساحة بحثه ومعارفه كلها أعني هنا أن القضايا الصحيحة تطابق من حيث المصادر الأصلية للتأسيس ذي البرهان الصحيح حدوسًا معينة تكون فيها موضوعات المجال معطاة بذاتها أو هي تكون معطيات أصلية على الأقل جزئيًا. والحدس المعطي لدائرة المعرفة الطبيعية الأولى ولكل علومها هو **التجربة الطبيعية**. والتجربة المعطية الأصلية هي **الإدراك الحسي Wahrnehmung** قاصدين بهذه الكلمة معناها المعتاد. (ص.8). فالحصول على شيء واقع أصلي والشعور البسيط به حدسيًا والإدراك الحسي كل ذلك أمر واحد. وعندنا تجربة أصلية عن الأشياء الطبيعية في الإدراك الخارجي لكننا في التذكر وفي سابق النظر التوقعي لن تبقى تجربتنا تجربة أصلية. كما أن لنا تجربة أصلية عن أنفسنا وأحوال وعينا فيما يسمى بالإدراك الباطني أو الإدراك الذاتي (**بمعنى إدراك الذات لذاتها وليس بمعنى وصف الإدراك بالذاتية) Selbstwahrnehmung**. لكننا ليس لنا تجربة أصلية عن الآخرين وعن تجاربهم المعيشة في حدسهم الباطني. إنما نحن نلمح تجارب الآخرين المعيشة على أساس إدراكنا الحسي لتعابيرهم البدنية. وهذا اللمح لحدس (الغير) الباطني هو

إدراك حادس حقًّا ومعطٍ. لكنه مع ذلك ليس هو فعلَ إعطاءٍ أصلي. فالغير وحياته النفسية هما بالفعل أمر نعيه بوصفه «**هو ذاته هنا (حيث هو)**» وهو في آن قائم ببدنه أمامنا لكن هذا الوعي ليس وعيًا به وكأنه معطى أصلي.

والعالم هو جملة الموضوعات التي للتجربة ولمعرفتها. إنه جملة الموضوعات التي تقبل المعرفة على أساس التجارب الفعلية التي تحصل للفكر النظري الصحيح. وليس هذا محل نفسر فيه كيف تبدو منهجية التجربة العلمية بدقة وكيف تُؤسس شرعية تجاوزها للإطار الضيق لمعطيات التجربة المباشرة. فعلوم العالم وكذلك علوم الموقف الطبيعي جميعها بمعنييها الضيق والواسع هي ما يسمى بعلوم الطبيعة علوم الطبيعة المادية. لكنها كذلك علوم الجواهر الحية بما لها من طبيعة عضوية نفسية وكذلك علم وظائف الأعضاء وعلم النفس إلخ.. كما ينتسب إلى هذا المجال كل ما يسمى بعلوم الروح (العلوم الإنسانية) كالتاريخ وعلوم الثقافة وفنون علم الاجتماع بكل أصنافها العلوم التي نتمكن فنعلم بفضلها علمًا أوليًّا هل تقبل أن يُسوى بينها وبين علوم الطبيعة أم أنها تقابلها وهل هي ذاتها علوم طبيعية أم هل يصح أن نعتبرها علومًا لنوع جديد (مختلف) بالجوهر؟

2 ـ الواقعة. الواقعة والماهية لا يمكن الفصل بينهما

إن علوم التجربة علوم وقائع. وأفعال المعرفة المؤسسة للتجريب تضع الشيء الواقع بوصفه فردًا. إنها تضعه موجودًا في المكان والزمان بصفته شيئًا ما يوجد في موضع زماني مشار إليه وبمدة معينة مشار إليها وبمضمون حقيقي. وهو بمقتضى طبيعته يبقى كذلك في كل موضع زماني كان يمكن أن يوجد فيه. لكنه من وجه آخر يبقى بصفته شيئًا في مكان معين مشارًا إليه على هيئة طبيعية معينة (أعني أنه معطى دفعة واحدة بهذه الهيئة الجسمية عينها) حيث هو مع ذلك، ذلك الشيء الواقعي نفسه إذا أعتبر من حيث ماهيته الذاتية له. ويمكن له أن يكون في أي مكان وكذلك بأي شكل نشاء (ص.9). كما كان يمكن له أن يتغير في الحين الذي لم يتغير فيه فعلًا أو يمكن له أن يتغير بكيفيات أخرى غير التي تغير بها فعلًا. فالوجود الفردي بكل أنواعه وبعبارة مطلقة العموم وجود «**عرضي**». وهو يكون على هيئة ما وكان يمكن بمقتضى طبيعته أن يكون على هيئة أخرى. ويمكن لقوانين طبيعية معينة أن تكون صحيحة فيكون بمقتضاها لكذا أو كذا من الوضعيات أن تكون واقعات ولكذا أو كذا من النتائج أن تحدث بوصفها واقعات. ومثل هذه القوانين لا تعبر إلّا عن تقعيدات وقائعية يمكن لها أن تفصح

عن نفسها هي ذاتها بصورة مغايرة تمام المغايرة وهي تُفترض بعد كما هو شأن ما ينتسب إلى ماهية موضوعات التجربة الممكنة من الآن فصاعدًا أن مثل هذه الموضوعات التي تكون تلك القوانين تقعيداتها موضوعات عرضية عند النظر إليها في ذاتها.

لكن معنى هذا الطابع العرضي الذي هو معنى كون الشيء واقعةً تتحدد بعلاقتها الإضافية إلى الضرورة التي لا تعبر عن حالة واقعة مجردة لقاعدة صحيحة (من قواعد) انتظام الوقائع المكاني الزماني، بل هي تعبر عن خاصية الضرورة الماهوية ومن ثم فلها صلة بالكلية الماهوية. ولو قلنا إن كل واقعة كان يمكن بمقتضى ماهيتها الذاتية لها أن تكون على ما هي عليه لكنا بذلك قد عبرنا بعد عن أن معنى كل شيء عرضي يتضمن بالذات ماهية ومن ثم فله **صورة جوهرية Eidos** تحيط به وأن ذلك يوجد ضمن حقائق الماهية بدرجات من الكلية مختلفة. والموضوع الفردي ليس مجرد موضوع فردي بإطلاق مجرد مشار إليه حيث هو ! مجرد أمر يتيم (**فريد نوعه**) بل إن له «**في ذاتِه ذاتِها**» نوعَه الذي يخصه نوعه المجعول بصورة معينة وله قيامه ومحمولاته الجوهرية التي ينبغي أن تناسبه (**من حيث هو موجود كما هو في ذاته**) حتى يمكن أن تعرض له تعيينات أخرى ثانوية ونسبية. ومن ذلك على سبيل المثال أن لكل نغمة بصورة عامة في ذاتها ولذاتها ماهيةً وأنها لها الجنس الأعلى لماهية النغمة الكلية عامة أو بالأحرى ماهية الصوت عامة ـ بفهم خالص من حيث هي لحظة مقومة ينبع ظهورها من النغمة الفردية (**باعتبارها عينًا فردية أو بواسطة المقارنة مع نغمات أخرى باعتبارها صفات مشتركة بينها**). كما أن كل شيء ماديّ له نوعه الماهوي الخاص به وله التجنيس الأعلى الكلي «**جنس الشيء المادي عامة**» بما يصحب ذلك من تحديد زماني عامة وتحديد المدة والشكل و«**المادية**» (كونه مادة) عامة. وكل ما ينتسب إلى ماهية الفرد يمكن أن ينتسب إلى فرد آخر والصفات المشتركة العليًا للنوع كما بينا ذلك في الأمثلة التي ضربناها أعلاه تحدد جهاتٍ أو أجناسًا من الأفراد. (ص. 10).

3 ـ إدراك الماهية والحدس الفردي

تفيد «**الماهية**» في المقام الأول ما يوجد في الوجود الذاتي لأي فرد بصفته «**ماهية**» (ذلك الفرد). وكل «**ماهية**» من هذا النوع يمكن أن «**تصاغ في صورة (جوهرية)**». والحدس التجريبي أو الحدس الفردي يمكن أن يحول إلى

حدس ماهوي (**استمهاء**) ـ وهي إمكانية لا ينبغي أن نفهمها بصفتها إمكانية تجريبية بل هي إمكانية ماهوية. وما ندركه هو إذن الماهية الخالصة أو الصورة المطابقة سواء كانت الجنس الأعلى أو ما خُصص منه نزولًا إلى التعيين التام.

وهذا الإدراك الذي يعطينا الماهية والذي يحتمل أن يعطينا إياها إعطاء أصليًا يمكن أن يكون مطابقًا كما بوسعنا مثلًا أن نصنعه لأنفسنا في مثال ماهية النغمة ويمكن أن يكون متفاوت المطابقة زيادة ونقصانًا. ولا يقتصر ذلك على مقدار الوضوح والبيان شدة وضعفًا. ذلك أنه توجد أنواع من الماهيات المعينة من خصائص تجنيسها الذاتية أن ماهيتها لا يعطى منها إلّا وجه واحد، وأن وجوهها المتعددة تُعطى بالتوالي وأنها مع ذلك لا يمكن أبدًا أن تُعطى بكل وجوهها. وبالتضايف (مع هذا الضرب من الإعطاء) لا يمكن لما يناظرها من التعيينات الفردية لا يمكن أن نجربها وأن نتصورها إلّا بحدوسات غير مطابقة ووحيدة الوجه. ويصح ذلك على كل ماهية تحيل على شيء. وهو في الحقيقة يصح على كل المكونات الماهوية للامتداد أعني لمادية (الشيء). بل إن ذلك يصح عند النظر بدقة (وستبين ذلك التحليلات الموالية لاحقًا) بالنسبة إلى كل الواقعات عامة حيث من البين أن العبارات غير الدقيقة تتضمن وحدانية الوجه وتعدد الوجوه لبعض الدلالات المعينة وأنه ستتمايز أنواع مختلفة من اللامطابقة.

ويكفي بصورة أولية أن نشير إلى أن الشكل المكاني للأشياء الطبيعية بحد ذاته يقتضي بصورة مبدئية أنه لا يُعطى إلّا من خلال استِهْيَاءَات مجردة ذات بعد واحد **nur in blossen einseitigen Abschattungen** وأن كل صفة طبيعية كذلك وبصرف النظر عن هذا التقدم التحكمي للحدوس المتواصلة دائمًا ورغم ما نحصل عليه من عدم مطابقة متواصل يتهرب في لامتناهيات التجربة فإن تشاجن التجربة المتنوع كله وبهذا الامتداد الواسع يُبقِي على تحديدات جديدة أقرب وهكذا إلى ما لا نهاية.

مهما كان نوع الحدس الفردي وسواء كان مطابقًا أو غير مطابق فإنه يمكن أن يتخذ منعرج **التأمل الماهوي** **die Wendung in Wesensschauung nehmen** وأنه في الغاية سواء كان حاصلًا في ماهية مناسبة ومطابقة أو غير مطابقة له خاصية فعل معطٍ. وهنا يكمن كون الماهية (الصورة الجوهرية) هي موضوع من نوع جديد. وكما أن معطى الحدس الفردي أو التجريبي (ص.11) هو موضوع فردي فكذلك يكون معطى الحدس الماهوي ماهية خالصة.

وما يوجد في هذه المقارنة (بين حدس الفردي وحدس الماهية) ليس مجرد تناسب خارجي بل هو خاصية مشتركة جذرية. **فحدس الماهية** هو أيضًا وبالذات حدس كما أن **الموضوع الاستمهائي eiditischer Gegenstand** هو أيضًا موضوع. وإذن فتعميم المفهومين المتضايفين والمترابطين **حدس وموضوع** ليس رأيًا تحكميًا بل هو مما تقتضيه طبائع الأشياء اقتضاء ملزمًا[1]. فحدس الأعيان والتجربة الخاصة وعي بموضوع فردي وبما هو وعي حادس فهو يجعله معطى. وبما هو إدراك حسي فهو يجعله معطى أصليًا فيرفعه إلى الوعي الذي يحيط بالموضوع إحاطة أصلية في ذاته **المتجسدة تجسدها الحي «leibhaftiger Selbstheit»** ومثل ذلك تمامًا يكون الحدس الماهوي وعيًا بشيء بموضوع بشيء يتوجه إليه نظره وما هو معطى بذاته فيه موجود (فعلًا) كما أن ما هو متصور بأفعال أخرى سواء كان غير دقيق في الفكر أو بينًا يمكن بعدئذ أن يُجعل موضوعًا لمحمولات صادقة أو كاذبة مثله مثل أي موضوع بالمعنى الضروري والواسع للمنطق الصوري. وكل **موضوع ممكن** وبعبارة منطقية كل موضوع لمحمولات صادقة ممكنة له بالذات أنحاؤه الوجودية بالنسبة إلى كل فكر حملي يلاقيه تصوريًا وحدسيًا وربما في «**تجسده الحي**» ويندرج في نظره المدرك. إن حدس الماهية هو كذلك حدس وهو استبصار بالمعنى الأول، وقد لا يكون مجرد استحضار غائم. وهكذا فهو حدس معطٍ أصلي وهو مستوعب للجوهر محيط به في تجسده الحي[2]. لكن هذا الحدس هو من ناحية أخرى حدس لنوع جديد وخاص. وجدته وخصوصيته مبدئيتان وذلك بالذات (ص.12)

---

(1) إن مدى صعوبة حيازة هذا الرأي البسيط والرئيس بصورة تامة بالنسبة إلى باحث علم النفس في زماننا يبينه بيانًا نموذجيًا خصومة أ. كلبس ضد نظريتي في الحدس الماهوي في عملي الذي لم ينشر بعد «التوقيع»، (1912) ص.127. وأظن أنه لم يفهم من قبل هذا العالم المبرز. لكن الجواب النقدي ليس ممكنًا عندما يكون سوء الفهم بهذه الدرجة من التمام بحيث إنه لم يبق شيء من معنى أقوالي الحقيقية.

(2) اعتدت في كتابي **البحوث المنطقية** على استعمال كلمة «استمهاء» للدلالة على حدس الماهية المعطي إعطاء أصليًا وهو في الغالب مطابق. إلّا أنه مع ذلك من البين أنه لا بد من تصور أكثر حرية يشمل كل وعي واضح بسيط ومباشر متوجه لماهية ويدركها، كما يشمل كل ما هو وعي غامض وكذلك كل وعي كف عن أن يكون حادسًا.

بالقياس إلى أصناف الحدس الأخرى التي تنتسب بالتضايف إلى موضوعيات أجناس أخرى وبصورة خاصة بالمقابل مع الحدس بالمعنى المعتاد أعني الحدس الفردي.

لا شك أنه من خصائص **الحدس الماهوي** الذاتية أنه يتأسس على جزء رئيس من الحدس الفردي وبالذات على ظهور الفردي وعلى **مُبصَريته** رغم كونه في الحقيقة ليس استيعابًا لهذا الجزء وهو قطعًا لا يوضع باعتباره واقعًا. وليس من شك كذلك في أن من نتائج ذلك أنه لا إمكان لأي حدس ماهوي من دون الإمكانية الحرة لتوجيه النظر نحو (شيء) فردي مناسب وتكوين وعي ممثِّل ـ كما أنه بالعكس ليس يمكن لأي حدس فردي أن يحصل من دون الإمكانية الحرة لتحقيق **استمهاء** يتم فيه توجيه النظر نحو الماهية المناسبة والممثلة التي تتراءى في أفراد (النوع). لكن ذلك لا يغير شيئًا من كون نوعي الحدس مختلفين بصورة مبدئية وأنهما لا يفصحان إلّا عما بينهما من علاقات في قضايا من جنس القضايا التي عبرنا عنها أعلاه. ويناظر الفرق بين هذين النوعين من الحدس العلاقات بين الوجود **Existenz** (وبين أن القصد هنا هو معنى الموجود الفردي) والماهية **Essens** بين الواقعة **Tatsache** **والصورة المستمهاة Eidos**. ومواصلة (للبحث في) هذه الأنظمة المترابطة ندرك بوضوح ما ينتسب إلى هذه المفردات الاصطلاحية وما هو من الآن فصاعدًا وثيق الانتظام مع الماهية المفهومية ومن ثم نلغي بإطلاق كل ما يشوب مفهوم **الماهية المستمهاة** أو الماهية **(باعتبارها مثالاً Eidos)** من شوائب (نذكر منها) على سبيل المثال الأفكار الأسطورية[1].

4 ـ إبصار الماهية والوهم. معرفة الماهية دون ارتباط بأية معرفة للوقائع

إن الصورة أو الماهية الخالصة يمكن أن تتمثل حدسيًا في معطيات التجربة أي في معطيات من جنس معطيات الإدراك الحسي أو التذكر إلخ.. كما يمكنها كذلك أن تتمثل في معطيات وهمية مجردة. وتبعًا لذلك فإنه بوسعنا أن نحيط بإحدى الماهيات ذاتها إحاطة أصلية منطلقين من حدوس تجريبية مناسبة. ويمكننا كذلك أن نعيها بحدوس غير تجريبية وغير مدركة للوجود بل بالأولى بمجرد حدوس تخيلية.

(1) راجع مقالي الوارد في **لوجوس** 1 ص. 315.

فلو أنتجنا في الوهم الحر أية تشكيلات للمكان أو أية أناغيم أو أية أحداث اجتماعية أو ما ماثلها لنتوهم أفعال (ص.13) تجريب أو أفعال استمتاع أو استشناع أو أفعال إرادة وما ماثلها فإنه يكون بوسعنا أن ندرك في ذلك بواسطة **«الاستمهاء»** كثيرًا من الماهيات الخالصة إدراكًا أصليًا، بل وقد يكون إدراكًا مطابقًا سواء كانت الماهيات ماهية الشكل المكاني أو ماهية الأنغومة أو ماهية الحدث الاجتماعي إلخ...بصورة عامة أو كانت ماهية شكل أو ماهية أنغومة إلخ.. أو أية ماهية تتعلق بنوع خاص. وسيان كان هذا النوع من الماهيات معطى فعلًا في التجربة أو لم يكن. ولو فرضنا **الوَهْمة الخيالية** الحرة التي بواسطتها تؤدي المعجزة النفسية كذلك دائمًا إلى تخيل أمور من نوع جديد بمقتضى المبدأ كأن تكون على سبيل المثال معطيات حسية لم تحصل في أية تجربة بل ولا يمكن أن تحصل أبدًا في أية تجربة فإن ذلك لن يغير شيئًا من الطابع الأصلي لإعطاء الماهية المناسبة: **حتى لو كانت المعطيات المتخيلة لم تكن ولن تكون معطيات واقعية.**

ومن ثم فالتناسق الجوهري بين وضع الماهية وبين تصورها الحدسي في المقام الأول لا يتضمن أدنى وضع لأي وجود فردي. **فالحقائق الماهوية لا تتضمن أدنى إثبات للوقائع.** كما أنه لا يمكن كذلك أن نستنتج منها أية حقيقة واقعية مهما كانت ضئيلة. ومثلما يحتاج كل فكر في الوقائع إلى قضايا يؤسس عليها التجربة (في حدود ما تقتضيه ماهيةُ المطابقة بين هذا الفكر والتجربة اقتضاء ضروريًا) فكذلك يحتاج الفكر في الماهية ـ أعني الفكر غير المزيج الذي لا يربط بين الوقائع والماهيات ـ إلى قضايا تكون دعائم مؤسسة لحدس الماهية.

5 ـ أحكام في الماهية وأحكام ذات صحة كلية استمهائية(*)

إلّا أنه مع ذلك علينا أن نلاحظ ما يلي: فالأحكام في الماهية وفي مسلك الماهية وفي **الحكم الاستمهائي eiditisches Urteil** عامة ليست واحدة. وهي أبعد ما تكون من الأحكام التي ينبغي أن نعطيها للمفهوم الأخير. **فالمعرفة الاستمهائية eiditische Erkenntnis** لا تجعل الماهيات في كل قضاياها

(*) اختيار مصطلح الاستمهائية لِمَ؟ يأتي الشرح في السياق عند أول استعمال في الترجمة. (المترجم).

«موضوعات لما يُقضى فيه». ومن ثم فما يتناسق مع ذلك تناسقًا حميمًا هو: حدس الماهية ـ آخذًا إياه بمعناه إلى حد الآن ـ من حيث هو وعي مماثل لوعي إدراك التجربة ولوعي إدراك الوجود وعي ندرك فيه الماهية إدراكَ موضوع. وهكذا فكما أن وعي الفرد في التجربة ليس هو الوعي الوحيد فإنه باستثناء كل وضع للوجود يتضمن حدسًا للماهية. فالماهيات يمكن أن نعيها وعيًا حدسيًّا وهي تقبل بأنحاء معينة أن تُدرك من دون أن تكون مع ذلك **«موضوعات ما يُقضى فيه»**.

ولننطلق من الأحكام. وبعبارة دقيقة فإن الأمر يتعلق بالفرق بين الأحكام في الماهيات (ص.14) والأحكام التي تقضي بصورة عامة غير محددة وغير ممزوجة بوضع أفراد تبقى مع ذلك أحكامًا في الفردي بوصفه عينًا من الماهية خالصةً في ضرب من الحكم العام. من ذلك أننا في الهندسة الخالصة لا نحكم بصورة معتادة في ماهية المستقيم والزاوية والمثلث وقطع الكرة وما ماثلها من المسائل بل نحكم في المستقيم والزاوية عامةً أو من حيث هما ما هما، ونحكم في المثلث الفردي عامة وفي قطع الكرة عامة. ومثل هذه الأحكام الكلية لها خاصية العموم الماهوي خاصية الكلية الخالصة أو كما يقال كذلك خاصية الكلية الصارمة أو الكلية البسيطة واللامشروطة.

ومن أجل البساطة سنسلم أن الأمر يتعلق بأوليات أو بأحكام بديهية مباشرة ترد إليها كل الأحكام الأخرى بالتأسيس غير المباشر. ومثل هذه الأحكام ـ في حدود كونها كما افترضنا هنا حكمًا في أعيان فردية بالكيفية المشار إليها ـ تحتاج **لتاسيسها الاستمهائي** **noetische Begrundung** أعني أنها تحتاج لتأسيس يجعلها بدهية لحدسٍ ماهوي معين يمكن أن نسميه كذلك (بمعنى محوَّل) استيعابًا للماهية. وهذا **الإدراك المحيط بالماهية أو الاستيعاب الماهوي** **Wesense fassung** هو كذلك ومثله حدس الماهية الذي يجعلها موضوعًا يستند إلى ما لأعيان الماهية الفردية من شفيف ولكن دون استناد إلى تجريبها. كما أنه يكفيها مجرد تمثلات متخيلة أو بالأحرى مشفات متخيلة. والمشف من حيث هو الوعي بِمُشفِّيته **«يظهر»** لكنه لا يُدرك من حيث هو موجود. فعندما نحكم مثلًا في إطار الكلية الماهوية (**الكلية اللامشروطة والخالصة**) فإن اللون عامة مختلف عن النغمة عامة وهذا يدعم هذا المقول بالذات. وأحد أعيان ماهية اللون وأحد أعيان ماهية النغم كلاهما يقبل التمثل حدسيًّا بل إنه من حيث هو عين من ماهيته هو موجود في الوقت نفسه وفي

إطار نوع من الحدس المتخيل (دون وضع لوجوده خارج تخيله) وفي حدس الماهية. لكن الحدس الثاني يجعل الماهية موضوعًا من دون أن يكون ذلك بصفة الحدس. لكن **«ما عليه حال الأمر» Sachlage** ينتسب إلى ماهيته أنه المنعرج نحو **الموقف المستوضع objektivierende Einstellung** المناسب ويبقى دائمًا حرًّا وأنه بالذات إمكانية ماهوية. وبمقتضى الموقف المحول فقد يتغير الحكم كذلك فيصبح نصه عندئذ: الماهية (الجنس) لون هي غير **الماهية (الجنس) نغم. وكذا الأمر في كل الحالات.**

وبالعكس فإن كل حكم في الماهية يمكن أن يُقلب بصورة مطابقة في حكم عام غير مشروط على أعيان هذه الماهية من حيث هي هي. وبهذا النحو تتناسق أحكام الماهية الخالصة **(الأحكام الاستمهائية الخالصة)** أيًّا كان شكلها المنطقي (ص.15). وخاصيتها المشتركة أنها لا تضع أي وجود فردي حتى عندما تقضي في الأفراد ـ وبالذات في الكلية الماهوية الخالصة.

6 ـ بعض المفهومات(*) الأساسية. الكلية والضرورة

ويتبين الآن بصورة واضحة أن الأفكار التالية أفكار متناسقة: **أن نحكم استمهائيًّا والحكم الاستمهائي أو القضية الاستمهائية والحقيقة الاستمهائية (أو القضية الصادقة)** وكمتضايف مع الفكرة الأخيرة: **مجرد «حال الأمر» الاستمهائي Der eiditische Sachverhalt schelchthin (من حيث هو القائم في**

(*) كنا نفضل أن نحافظ على كلمة تصور مع تمييزها عن التمثل فنعتبرها المقابل لكلمة Begriff. وقد سبق أن أشرنا إلى عدم الحاجة لمصطلح أفهوم التي اختارها الزميل وهبة (في ترجمته **نقد العقل الخالص**) كما سبق لنا أن بينا في أحد البحوث المنشورة. لكننا احتراما للخطأ الشائع سنستعمل مفهوم. وعلة ميلنا للإبقاء على التصور هو ما يفيده معنى التصوير القرآني في عملية الخلق أعني إعطاء الشيء صورته المقومة لكونه ما هو بمعنيي كونه ما هو ماديًّا (تصوير الجسد) وصوريًّا (تصوير الماهية). وهي مرادفة للعدل (فعدلك بمعنى قدر نسب صورتك لتكون متعادلة فيما تؤديه من دور في القيام) والتسوية (سواك) في خطاب الله للإنسان. لكن الاستعمال السائد عند المتجرئين على لغة الفلسفة العربية جعل هذه المفردات غير مثيرة لهذه المعاني في أذهان القراء التي بلدها الخطاب الصحفي لمتفلسفة آخر الزمان. (المترجم).

الحقيقة الاستمهائية) وأخيرًا فالمتضايف مع الفكرة الأولى: «**حال الأمر**» **الاستمهائي** في المعنى المحوَّل من مجرد الافتراض وبمعنى المحكوم فيه من حيث هو محكوم فيه سواء كان ذلك المحكوم به موجودًا أو غير موجود.

وكل تخصيص استمهائي يعني تعيين «**حال أمر**» عام استمهائي ما كان ذلك ضرورة ماهوية. وإذن فالكلية الماهوية والضرورة الماهوية أمران متضايفان. إلّا أن الكلام على الضرورة يبقى مترددًا بمقتضى التضايفات المتناسقة. كما أن الأحكام المناسبة لها تسمى أحكامًا ضرورية. غير أنه من الأهمية أن نلحظ التخصيصات وألا نصف الكلية الماهوية ذاتها خاصة بكونها ضرورية **(كما يحصل عادة)**. فالوعي بضرورة من الضرورات وبصورة أدق الوعي بالحكم الذي يكون فيه «**ما عليه الأمر**» مَدْرِيًّا من حيث هو تخصيص لكلية استمهائية يسمى وعيًا برهانيًّا والحكم ذاته أو القضية تسمى نتيجة برهانية **(وتسمى كذلك قضية برهانية ضرورية)** للكلي الذي تتعلق به. والقضايا التي عبرنا بها عن العلاقات بين **الكلية والضرورية والبرهانية** يمكن كذلك أن تدرك إدراكًا كليًّا بحيث تصح على أية دائرة اهتمام فلا تكون مقصورة على **الدوائر الاستمهائية**. لكنه من البين أنها تحصِّل بفضل حصرها فيما هو استمهائي على معنى شريف وذي أهمية خاصة.

والأمر الشديد الأهمية هو التناسق بين الحكم الاستمهائي في الفردي عامة ووضع الفردي موجودًا. فالكلية الماهوية ستنقل إلى فردي بصفته وُضع موجودًا أو إلى دائرة عامة غير محددة من الأفراد **(التي تمثل تجريبيًّا لوضعها موجودة)**. **وكل استعمال للحقائق الهندسية على حالات طبيعية (بوصفها موضوعة فعليًّا)** هي من هذا الجنس. و«**ما عليه الأمر**» الذي يوضع وضعًا فعليًّا هو إذن واقعة لكنه «**ما عليه أمر**» فعلي فردي (ص.16). وهو ضرورة استمهائية ما كان تخصيصًا لكلية ماهوية.

وينبغي ألّا نخلط بين كلية القوانين الطبيعية غير المقيدة مع كلية الماهية. فالقضية «**كل الأجسام ثقيلة**» لا تضع في الحقيقة أية شيئية موجودة داخل الطبيعة كلها. لكن هذه القضية ليس لها مع ذلك **الكلية اللامشروطة** التي تتميز بها **القضايا الاستمهائية الكلية** بل هي بمقتضى طبيعتها كقانون طبيعة يصاحبها دائمًا وضع للوجود وبالذات وضع لوجود الطبيعة نفسها أعني لكل الواقع المكاني الزماني: **(فتضمر عبارة القانون)** «**كل الأجسام أجسام ثقيلة**» **كل الأجسام**

ذات الوجود الفعلي في الطبيعة أي أن نصها «كل الأجسام الموجودة في الطبيعة أجسام ثقيلة». أما القضية «**كل الأشياء المادية ممتدة**» فإن لها **الصحة الاستمهائية**. ويمكن أن نفهمها فهمًا استمهائيًّا في حدود عزل موضوع القضية عن وضعه موجودًا عزلًا تامًّا. وتعني هذه القضية ما هو خالص في ماهية الشيء المادي وما له أساس في ماهية الامتداد وما يمكننا أن نجعله مفهومًا بصفته عندنا ذا **صحة استمهائية** غير مشروطة (بوضعه موجودًا). ويحصل ذلك لأننا نضفي على ماهية الشيء المادي أمام ناظرينا صفة **المعطى الأصلي** حتى نستكمل بعد ذلك خطى الفكر في هذا الوعي المعطي، خطاه التي تطلب الفهم وتطلب **المُعْطَوِية الأصلية** لحال الماهية حالها الذي تضعه تلك القضية وضعًا صريحًا. وكون الشيء الواقعي يطابق في المكان هذا النوع من الحقائق ليس هو مجرد أمر واقع بل هو بصفته تخصيصًا لقوانين الماهية ضرورة ماهوية. ومن ثم فليست الواقعة أو «**واقع الأمر Tatsache**» إلّا الواقع الفعلي نفسه الواقع الذي يجري عليه التطبيق (تطبيق قوانين الماهية).

7 ـ علوم الوقائع وعلوم الماهية

إن هذه العلاقة المتناسقة (**التي هي بدروها علاقة استمهائية**) الموجودة بين الموضوع الفردي والماهية والتي بمقتضاها يكون كل موضوع فردي منتسبًا إلى قيام ماهوي بصفته ماهيته والتي بمقتضاها عكسًا تكون كل ماهية مطابقة كذلك لأفراد ممكنين كان يمكن أن يكونوا أعيانًا واقعية منها، إن هذين الأمرين كلاهما يؤسس تعالقًا مطابقًا لهذا التعالق بين علوم الوقائع وعلوم الماهية. ذلك أنه توجد علوم ماهية خالصة مثل المنطق الخالص والرياضيات الخالصة ونظرية الزمان الخالصة ونظرية المكان الخالصة ونظرية الحركة الخالصة إلخ.... وهي بإطلاق علوم قوانين الواقع بصورة خالصة بحكم خطى فكرها كلها أو هي وبالمعنى نفسه علوم ليس فيها أية تجربة بوصفها تجربة أعني بوصفها تجربة فعلية تكون تجربة إدراك لوجود (فعلي) أي وعيًا واضعًا (لوجود موضوعها بل ليس لها من) وظيفة إلّا وظيفة تولي التأسيس. وحيثما تعمل التجربة (ص.17) في هذه العلوم الماهوية الخالصة فإنها لا تعمل فيها مع ذلك عمل التجربة. فليس من شك أن المهندس الذي يرسم أشكاله على السبورة ينتج فعلًا بهذا الرسم خطوطًا على السبورة الموجودة بالفعل. لكن إنتاجه المادي للرسم أبعد من أن يكون تجريبًا للشكل المرسوم يؤسس عليه من حيث هو تجريب نظره الهندسي الماهوي

وفكره الماهوي. لذلك فليس مهمًّا إن كان المهندس يتوهم أو لا، كما أنه ليس مهمًّا إن كان بدلًا، من أن يرسم خطوطه فعلًا، يتخيلها ويتخيل بناءات أشكاله في عالم وهمي. لكن الباحث الطبيعي مختلف عن المهندس تمام الاختلاف. فهو يلاحظ ويجرب فعلًا أعني أنه يثبت وجودًا بمعيار التجربة. والتجريب بالنسبة إليه **فعل مؤسس** ولا يمكن له أن يستعيض عنه بمجرد التخيل. ولذلك بالذات كان علم الواقعات والعلم التجريبي مفهومين متكافئين. أما بالنسبة إلى المهندس الذي لا يبحث في واقعات فعلية بل في «**إمكانات مثالية**» ولا يبحث في سلوك(ات) أمور فعلية بل في سلوك(ات) الماهية فإن البديل من التجربة عنده هو إدراك ماهية الفعل المؤسس الأخير.

والأمر هو على هذا النحو في كل **العلوم الاستمهائية. فعلى** بداهة الفهم المباشر لوقائع الماهيات المستوعَبة (أعني **الأوليات الاستمهائية**) تتأسس بداهة البينونات غير المباشرة التي تصبح معطاة في الفكر المتبين تبينا غير مباشر والتي يتم التبين منها في الحقيقة بتوسط المبادئ التي هي تبين غير مباشر بإطلاق. ومن ثم فكل خطوة في التأسيس غير المباشر هي خطوة برهانية وضرورية ضرورة استمهائية. وإذن فما يجعل الماهية علمًا استمهائيًّا خالصًا هو كون سلوكها استمهائيًّا حصرًا وكونها من البداية وإلى أبعد نتيجة لا تحقق أية معرفة إلّا للواقعات ذات الصحة الاستمهائية والقابلة كذلك لأن تعطى إعطاء أصليًّا إما بصورة مباشرة (**بصفتها مؤسسة في الماهية المدركة إدراكًا أصليًّا**) أو بمقتضى استنباطها باعتبارها نتائج خالصة من مثل **وقائع الأمر** البديهية هذه.

وهكذا يتناسق المثال الأعلى العملي **للعلوم الاستمهائية** المثال الذي لم تتعلم تحقيقه الفعلي إلّا أحدث مراحل علم الرياضيات. فكل **علم استمهائي** يضفي أسمى درجات العقلانية بإرجاع كل خطى الفكر اللامباشرة إرجاعًا يدرجها تحت الأوليات الخاصة بكل مجال استمهائي الأوليات التي ألفت تأليفًا نسقيًّا نهائيًّا ثم يخضعها إلى نظام أوليات الرياضيات الكلية كلها (**بالمعنى الأشمل للرياضيات الكلية**)[1] حيثما كان الأمر من الآن فصاعدًا غير متعلق بالمنطق الصوري أو الخالص. (ص. 18).

---

(1) راجع حول فكرة المنطق الخالص من حيث هو رياضيات كلية كتاب **البحوث المنطقية** المجلد الأول الفصل الختامي.

وبذلك يتناسق مثال الصوغ الرياضي هو بدوه الصوغ الذي له ـ مثله مثل ذلك المثال ذاته الذي بينّا خصائصه ـ أهمية عملية معرفية كبرى بالنسبة إلى كل الفنون الاستمهائية الدقيقة الفنون التي قيامها المعرفي كله (كما هو الشأن في الهندسة على سبيل المثال) مدين لكلية بعض الأوليات القليلة التي حصرت فاكتملت اكتمال الضرورة الاستنتاجية الخالصة. وليس هذا محل مواصلة البحث في هذه المسألة[1].

8 ـ علاقات الترابط بين علم الوقائع وعلم الماهية.

من الواضح بعد ما تقدم الكلام عليه أن معنى **العلم الاستمهائي** يستثني بمقتضى المبدأ كل تضمن للنتائج المعرفية للعلوم التجريبية بل إن أوضاع الوقائع الفعلية التي تظهر في ما يتقرر من ملاحظات مباشرة لهذه العلوم تتخلل ما يتقرر من الملاحظات غير المباشرة كلها. فمن الوقائع لا ينتج دائمًا إلى وقائع.

وإذا كان كل علم استمهائي من جهة ثانية غير تابع بمقتضى المبدأ لأي علم للوقائع فالعكس هو الصحيح بالنسبة إلى علم الوقائع. فلا وجود لعلم يمكن أن يكتمل تطويره من حيث هو علم يكون خاليًا من **المعارف الاستمهائية** ومن ثم غير تابع **للعلوم الاستمهائية** سواء كانت هذه العلوم صورية أو مادية. وذلك أولًا لأنه من البين أن العلم التجريبي حيثما أمكن له أن يحقق تأسيسات مباشرة للأحكام فلا بد له من أن يتوسل المنطق الصوري بمقتضى المبادئ الصورية التي يعالجها. وعليه خاصة ونظرًا إلى أن أي علم يؤم موضوعًا معينًا أن يرتبط بقوانين تنتسب إلى ماهية كون الموضوع موضوعًا عامًّا. وهو بذلك يدخل في علاقة مع الفنون الصورية الوجودية المعقدة التي تشمل بالإضافة إلى المنطق الصوري بمعناه الضيق الفنون الأخرى التابعة للرياضيات الكلية الصورية **(وكذلك علم العدد والتحليل الخالص ونظرية المعطى المتنوع Mannigfaltigkeitslehre)**.
ويضاف إلى ذلك ثانيًا أن كل واقعة تتضمن قيامًا ماهويًّا ماديًّا وأن كل **حقيقة استمهائية** منتسبة إلى الماهية الخالصة المرتبطة بهذا القيام ينبغي أن تمدنا بقانون ينبغي أن تخضع إليه العين الواقعة المعطاة من الماهية، مثلها مثل أية عين منها ممكنة. (ص.19).

(1) راجع حول ذلك فيما يتلو ضمن القسم الثالث الفصل الأول الفقرة 70.

9 ـ الإقليم ونظرية الماهية الإقليمية

كل **توضعن** Gegenstendlichkeit(*) عيني تجريبيي ينتظم مع جوهره المادي تحت جنس مادي أعلى هو إقليم موضوعات تجريبية. وإذن فالماهية الإقليمية الخالصة يطابقها **علم استمهائي إقليمي** regionale eiditische Wissenschaft أو كما يمكننا أن نقول كذلك **علم وجود إقليمي** regionale Ontologie. ونحن بذلك نسلم أنه في الماهية الإقليمية أعني في الأجناس المختلفة التي تتألف منها الماهية الإقليمية تتأسس معارف هي من الثراء والتفرع بحيث إنه يستأهل أن نتكلم على علم أعني على جملة شديدة التركيب من الفنون تناظر المكونات الجزئية لجنس الإقليم. أما إلى أي مقدار يتحقق شمول هذه المفروضة فعليًا فذلك ما يمكن أن نقتنع به اقتناعا تامًا لاحقًا. ويمكننا أن نعبر عن ذلك بالصورة التالية: فكل علم وقائع (علم تجربة) له أساس نظري جوهري في **نظريات الوجود الاستمهائية**. ذلك أنه من البين بنفسه تمام البيان (في حالة صدق المفروضة) أن الزاد الثري من المعارف التي تتعلق بكل الموضوعات الممكنة للإقليم علاقة خالصة وصحيحة بلا شرط ـ في حدود كونها من بعض وجوهها تنتسب إلى صورة **التوضعن** الخالية عامة ومن بعض وجوهها الأخرى تنتسب إلى صورة الإقليم (ماهيته) التي تمثل بالكيفية نفسها صورة مادية ضرورية لكل الموضوعات الإقليمية ـ فإنها لا يمكن أن تكون عديمة القيمة للبحث في الوقائع التجريبية.

وعلى سبيل المثال فإن كل الفنون العلمية تطابق العلم الاستمهائي للطبيعة الفيزيائية عامة (**نظرية وجود الطبيعة** die Ontologie der Natur) في حدود مطابقة الطبيعة الواقعية لصورة خالصة قابلة للإدراك وهي ماهية الطبيعة عامة مع ثروة لامتناهية من أحوال الماهية مندرجة تحتها. ولو رسمنا صورة علم تجريبي للطبيعة علم ذي صياغة عقلية تامة أعني علمًا يكون التنظير فيه قد بلغ من التقدم

(*) نقترح «**توضعن**» بمعنى «**كان موضوعًا**» بديلًا من تموضع لكون الاشتقاق في موضع يكون من الموضع وليس من الموضوع. ولما كان الموضوع اسم مفعول من وضع فإن الاشتقاق ينبغي أن يكون من فعل من درجة ثانية أعني مشتقًّا من المشتقات. وقد جرت العادة في العربية الحديثة أن يكون هذا الاشتقاق من الدرجة الثانية إما على صيغة فعلن أو على صيغة مفعل. فنقول أرخن ونقول مأسس. ومفعل غير ممكنه هنا لكونها تحيل إلى الموضع لا إلى الموضوع فلم يبق إلّا وضعن. ومنها تشتق توضعن والتوضعن. (المترجم).

درجة تجعل كل أمر خاص له به صلة قابلًا لأن يرد إلى علله الكلية والمبدئية لكنا بيّنّا عندئذ أن تحقيق هذه الصورة مرتبط جوهريًّا بتكوين **العلوم الاستمهائية** المناظرة له. وهكذا فإلى جانب تبعية هذه الصورة (ص.20) إلى تكوين علم الرياضيات الكلية الذي له العلاقة نفسها بكل العلوم عامة نجد خاصة تبعيتها لتكوين الفنون الوجودية المادية التي تحلل ماهية الطبيعة وتحلل من ثم كذلك **الأصناف الاستمهائية** التي للموضوعيات الطبيعية من حيث هي هي تحليلًا عقليًّا خالصًا أعني بالذات تحليلًا يعرض مقوماتها عرضًا يميزها بعضها عن بعض. وهذا يصح طبعًا على أي إقليم شئنا.

كما أنه يمكن من الآن فصاعدًا أن ننتظر عمليًّا ـ معرفيًّا أن يزداد إنجاز المعرفة العملية شمولًا وقوة عملية معرفية بقدر ما تبلغ إليه من الرتبة العقلية أعني درجة العلم الدقيقة والقانونية. فبقدر ما في متناولها من مبادئ ذات درجة أعلى مما تكون من الفنون الاستمهائية يكون ما تستمده منها لحاجات تأسيسها.

ويؤيد هذا الحكم تطور علوم الطبيعة العقلية أعني تطور علوم الفيزياء بل إن عصرها العظيم بدأ في العصور الحديثة وذلك بالذات لأنها جُعلت منذ العصر القديم (وبصورة جوهرية في المدرسة الأفلاطونية) هندسة عالية التكوين كعلم استمهائي خالص دفعة واحدة وبأسلوب مثمر لمنهجية علم الطبيعة. فقد أقنع (العلماء) أنفسهم بأن جوهر الأشياء المادي ينبغي أن يكون شيئًا ممتدًا **(res extensa)** وأن الهندسة ينبغي أن تكون علم وجود ذا صلة بأحد مقومات الماهية لهذا النوع من الشيئية أعني الشكل المكاني. كما أنهم أقنعوا أنفسهم كذلك بعد ذلك بأن ماهية الشيء الكلية **(أعني الماهية الإقليمية بأسلوبنا في الكلام)** أكثر ثراء (من مجرد الامتداد المكاني الذي تدرسه الهندسة). وقد تبين ذلك في كون تطور علم الطبيعة ووجهته واصلًا في الوقت نفسه تكوين سلسة جديدة من الفنون التجريبية ذات الكفاءة المهنية وهي فنون تنسق بينها الهندسة فتضفي عليها صفة المعقولية بما للهندسة من وظيفة الصوغ العقلي. وعن هذا الميل إلى الصوغ الرياضي صدر ازدهار علوم الرياضيات الصورية والمادية السائد حاليًّا. وبشيء من الفخر الانفعالي تكونت هذه العلوم كعلوم عقلية خالصة **(وهي بما تعنيه مصطلحاتنا نظريات وجود استمهائية)** أعني أنها أعيد تكوينها في الحقيقة (في بدايات العصر الحديث ثم تواصلت بعده طويلًا) ليس لذاتها بل من أجل العلوم التجريبية. وإذن فقد حملت كذلك بصورة ثرية الثمرات المرتجاة من التطور الموازي لعلم الطبيعة العقلي تطوره الذي نعجب له شديد العجب.

10 ـ الإقليم والمقولة. الإقليم التحليلي ومقولاته

فلو انتقلنا إلى الكلام على أي **علم استمهائي** وليكن على سبيل المثال نظرية وجود الطبيعة فإننا لن نجد أنفسنا (إذ إن ذلك أمر طبيعي دون شك) (ص.21) آمين الماهية كموضوع بل إن نظرنا سيكون مصوبًا نحو موضوعات الماهية التي هي تابعة في مثالنا لإقليم الطبيعة. لكننا بذلك نلاحظ أن «**الموضوع**» هو عنوان لعدة أشياء لكنها أشكال مترابطة مثل شيء وصفة وعلاقة و«**واقع أمر**» ومجموعة وترتيب إلخ... وهي أمور ليست في النسبة نفسها بعضها إلى بعض بل هي في كل حالة ذات علاقة بنوع معين من التوضعن يكون له بنحو ما امتياز التوضعن الأصلي التوضعن الذي تكون بالإضافة إليه جميع الأمور الأخرى بصورة من الصور مجرد تحولات تعرض له. وفي مثالنا فإن ما له هذا الامتياز هو بالطبع الشيء ذاته قبالة صفة الشيئية والإضافة إلخ.... لكن هذا بالذات هو جزء من ذلك التصور الصوري الذي من دون تفسيره يبقى الكلام على الموضوع مثله مثل الكلام على إقليم الموضوع كلامًا يشوبه التباس الخلط. ومن هذا التفسير الذي سنخصص له التأملات الموالية يتبين بنفسه كذلك (المقصود بـ) مفهوم **المقولة** المهم في علاقته بمفهوم **الإقليم**.

فالمقولة كلمة لها من جهة أولى صلة بعبارة «**مقولة إقليم**» أي بالذات الإقليم المعين مثل إقليم الطبيعة المادية. ولكن من جهة ثانية فإن الإقليم المادي المعين في كل حالة من حالات العلاقة يضع كصورة الإقليم عامة أو هو بعبارة مكافئة يضع كماهية صورية للموضوع عامة وما ينتسب إليه من «**مقولات صورية**».

ولنبدأ فنتقدم ملاحظة ليست أهميتها بالقليلة. **فنظرية الوجود الصورية Die formale Ontologie** تبدو في المقام الأول منضوية في السلسلة نفسها مع **نظريات الوجود المادية Die materialen Ontologien** ما دامت الماهية الصورية لموضوع من الموضوعات عامةً والماهية الإقليمية كلتاهما تبدوان وكأنهما تؤديان الدور نفسه. وقد يميل الواحد منا إلى الكلام بالأولى على الأقاليم المادية بدلًا من الكلام على الأقاليم دون مزيد وصف كما كان عليه الشأن إلى حد الآن ثم هو الآن يتبعها في السلسلة نفسها بـ«**الإقليم الصوري**». فإذا تبنينا أسلوب الكلام هذا فينبغي مع ذلك أن نتوخى بعض الحذر. فمن ناحية أولى توجد الماهيات المادية وهي بمعنى معين الماهيات الحقيقية. ولكن من ناحية ثانية يوجد في الحقيقة أمر استمهائي لكنه مع ذلك مختلف اختلافًا جوهريًا (عن الماهيات المادية): **إنه مجرد صورة ماهوية وهي حقًا ماهية لكنها ماهية خالية تمام**

الخلو. إنها ماهية تنطبق على كل ماهية ممكنة انطباق الصورة الخالية على الماهيات جميعًا ماهية ينضوي تحت كليتها الصورية كل الكليات المادية بما فيها أعلاها وهي تخضعها جميعًا لقوانينها بفضل قوانين الحقائق الصورية التي تنتسب إليها. وإذن فما يسمى **بالإقليم الصوري** ليس هو مع ذلك شيئًا يقبل الانتظام (ص.22) في السلسلة نفسها التي تؤلفها الأقاليم المادية (الأقاليم دون مزيد وصف). **إنها ليست في الحقيقة إقليمًا بل هي صورةُ إقليمٍ خاليةٌ عامةٌ**. وكل الأقاليم مع ما لها من تعيينات ماهوية تتصف بالشيئية بدلًا من أن تكون بجانبها هي بالأحرى خاضعة لها (حتى ولو كان الخضوع صوريًّا فحسب). وهذا الخضوع من المادي للصوري يتبين الآن من كون **نظرية الوجود الصورية** تتضمن في الوقت نفسه صور كل نظريات الوجود الممكنة عامة **(كل نظريات الوجود الحقيقية والمادية)** وأنها تخضع كل نظريات الوجود المادية لبنية صورية مشتركة بينها جميعًا. وفي ذلك كذلك تندرج اندراجًا جامعًا مانعًا البنية التي علينا أن ندرسها الآن بخصوص التمييز بين **الإقليم والمقولة**.

فإذا انطلقنا من **نظرية الوجود الصورية** (والقصد دائمًا من حيث هي نظرية الوجود الصورية للمنطق الخالص بشموله الأوسع حتى الرياضيات الكلية) فإنها ستكون كما نعلم علمًا استمهائيًّا للموضوعات عامة. والموضوع في معناه هو كل الأشياء وكل شيء. ولأجل ذلك يمكن بالذات لما لا يتناهى من الحقائق المختلفة أن تتأسس في كثير من الفنون التي تتقاسم مجال الرياضيات الكلية. لكنها جميعًا تعود إلى رصيد قليل من الحقائق المباشرة أو الحقائق الأساسية التي تعمل في فنون المنطق عمل الأوليات. والآن فلنعرِّف المفهومات المنطقية الأساسية التي تظهر في هذه الأوليات فنعتبرها مقولات منطقية أو مقولات الإقليم المنطقي (أي) «**الموضوع عامة**» وهي مفهومات تتحدد بفضلها الماهية المنطقية للموضوع عامة في نسق جامع للأوليات أو هي المفهومات التي تعبر عن التحديدات الضرورية اللامشروطة والمقومة للموضوع من حيث هو موضوع أي لأي شيء ما كان ذلك الشيء يمكن أن يكون أي شيء بإطلاق. ولما كان مفهوم «**التحليلي**»[1] المنطقي الخالص في معناه عندنا معناه المحدود بالدقة المطلقة وهو المفهوم الوحيد المهم فلسفيًّا (بل وهو جوهريًّا مهم) لما كان يتحدد بالتقابل مع «**التركيبي**» فإننا نصف هذه المقولات كذلك بكونها **مقولات تحليلية**.

(1) راجع **البحوث المنطقية** المجلد الثاني 3 الفقرة 11 وما يليها.

وأمثلة المقولات المنطقية هي كذلك مفهومات مثل الصفة والوصف الإضافي و«**واقع الأمر**» والإضافة والهوية والمساواة والمجموعة (جملة أشياء) والعدد والكل والبعض والجنس والنوع إلخ... ولكن «**مقولات الدلالة**» والمفهومات التي تنتسب إلى ماهية القضية (الحكم) بأنواع (ص.23) القضايا المختلفة ومكونات القضايا وصور القضايا هي كذلك من هذا الجنس (من نظرية الوجود الصورية) وذلك بمقتضى تعريفنا الذي يأخذ بعين الاعتبار حقائق الماهية التي تربط بين «**الموضوع عامة**» و«**الدلالة عامة**». و(يترتب) على هذا الترابط بين الأمرين (أن) تكون حقائق الدلالة الخالصة قابلة لأن تتحول إلى حقائق الموضوع الخالصة. ولهذه العلة بالذات يبقى «**المنطق القاضي قضاء حمليًا**» حتى عندما يكون حصرًا قاضيًا في الدلالات يبقى مع ذلك منتسبًا إلى نظرية الوجود الصورية بمعناها مطلق الشمول (المحيط). ولكن علينا دائمًا أن نميز مقولات الدلالة بوصفها مجموعة خاصة لذاتها وأن نقابلها[1] بالمقولات الأخرى من حيث هي مقولات موضوعية صورية بمعنى الكلمة التام.

ثم نضيف هنا ملاحظين أنه بوسعنا أن نقصد بالمقولات من جهة أولى **المفهومات** بمعنى **الدلالات** لكننا نعني بها من جهة ثانية كذلك وبصورة أفضل الماهيات الصورية ذاتها الماهيات التي تعبر عنها تلك الدلالات. مثال ذلك «**مقولة**» و«**واقع الأمر**» و«الكثرة» وما ماثلها. فهي مفهومات تفيد في معناها الأخير الماهية الصورية (**formale Eidos**) «**واقع الأمر عامة**» عامة والماهية الصورية «**كثرة عامة**» وما ماثل. ولا يكون الالتباس خطرًا إلّا إذا كنا لم نتعلم التمييز تمييزًا خالصًا بين ما ينبغي هنا أن نميزه قبل كل شيء: **دلالة العبارة والأمر الذي يمكن أن تخبر عنه دلالة العبارة وبالمقابل مع الدلالة الموضوعة المدلولة**. ويمكننا اصطلاحًا أن نميز تمييزًا نصيًا بين **المفهومات المقولية (كدلالات) والماهية المقولية**.

---

(1) راجع بخصوص التمييز في المقولات المنطقية بين مقولات الدلالة والمقولات الصورية الوجودية **البحوث المنطقية** الجزء الأول الفقرة 67. وبالتخصيص فإن البحث الثالث كله من الجزء الثاني يعالج مسألة مقولتي الكل والبعض. وهناك لم أُجره على تبني عبارة نظرية الوجود الصادة لعلل تاريخية بل عينت هذا البحث (نفسه ص 222.من الطبعة الأولى) بوصفه قسمًا من النظرية الماقبلية للموضوعات من حيث هي موضوعات وهو ما جمعه أ. ف. ماينونج بكلمة «نظرية الموضوع». لكني الآن في المقابل أعتبر تناغمًا مع تغير وضعية العصر أن الأصح أن أعيد لعبارة نظرية الوجود صلوحية الاستعمال.

11 ـ موضوعات نظم الكلام والموضوع الجوهر الأخير. مقولات نظم الكلام (النحو)

لا بد الآن من تمييز مهم في مجال التوضعنات عامة تمييز ينعكس داخل نظرية **صور الدلالات** (الصور النحوية الخالصة) في التمييز بين **الصور النحوية والجواهر النحوية** أو «**المواد**». فتتفرع بذلك المقولات الصورية والوجودية إلى مقولات نحوية (ص.24) ومقولات جوهرية سنشرحها الآن بدقة أكبر.

ونقصد **بالتوضعنات** النحوية تلك **التوضعنات** التي تستنبط من **توضعنات** أخرى بتوسط صور نحوية. ونسمي المقولات التي تطابق هذه الصور مقولات نحوية. ومن جنسها على سبيل المثال مقولات «**واقع الأمر**» و«**العلاقة**» و«**الهيئة**» و«**الوحدة**» و«**الكثرة**» و«**العدد**» و«**الترتيب**» و«**العدد الرتبي**» إلخ...ويمكن أن نصف الوضعية الماهوية القائمة هنا بالصورة التالية: فكل موضوع ما كان قابلًا للتحليل ومتعلقًا بموضوعات أخرى، وبعبارة وجيزة ما كان قابلًا للتحديد كل موضوع من هذا النوع يتشكل بصور نحوية مختلفة وهو يتكون كموضوع متضايف مع موضوعات محددة للفكر من رتبة أعلى: **هيئات وموضوعات محددة من حيث الهيئة وعلاقات بين أي موضوعات وكثرات من الوحدات وعناصر ترتيبات وموضوعات حاملة لتحديدات العدد الرتبي** إلخ... وإذا كان هذا الفكر فكرًا حمليًا فستبرز بالتدريج عبارات وصور دلالية نحوية من القضايا المنتسبة إليها تعكس الموضوعيات النحوية بحسب تقسيماتها وصورها تعكسها بأنحاء دلالية دقيقة المطابقة. وكل هذه **التوضعنات المقولية** **kategorialen Gegenstandlichkeiten**(1) يمكنها أن تعمل بوصفها عامة وكذلك بوصفها صورًا مقولية للجوهر وهذه بدورها (يمكن أن تعمل كذلك بوصفها توضعنات عامة) إلخ... وبالعكس فإنه من البين أن كل صورة من هذا النوع تتعلق بالجوهر الأخير وبموضوعات من الرتبة الأولى أو من الرتبة الأدنى ومن ثم بالموضوعات التي لم تبق صورًا مقولية نحوية، صور لم تعد متضمنة في ذاتها لأي شيء من تلك الصورة الوجودية التي هي مجرد متضايفات مع وظائف الفكر (أن نثبت (محمولًا لموضوع) وأن ننفي(ه) وأن نعالق (ب) وأن

---

(1) راجع **البحوث المنطقية** الجزء الثاني البحث 6 القسم الثاني الفقرة 46 وما بعدها.

نربط (شيئًا بشيء) وأن نعد (شيئًا) إلخ...). ومن ثم فإن الإقليم الصوري للتوضعن عامة ينقسم إلى الجوهر الأخير والتوضعنات النحوية. والتوضعنات النحوية نسميها استنباطات نحوية من الجواهر المناسبة التي تنتسب إليها كل الأفراد كما سنعلم بعد قليل. فإذا تكلمنا على الصفة الفردية والعلاقة الفردية إلخ... فإن هذه الموضوعات المستنبطة تسمى هذه التسمية طبعًا بالإضافة إلى الجوهر الذي استنبطت منه.

وينبغي أن نلاحظ ما يلي. فنحن نصل كذلك إلى الجواهر عديمة الصيغ النحوية من ناحية نظرية الصور التي للدلالات. فكل قضية وكل جزء ممكن منها يتضمن (ص.25) بصفته جوهرًا صوره القضوية (الخبرية) أعني ما يسمى بالحدود. وهذه الحدود يمكن أن تكون حدودًا بمعنى إضافي مجرد أعني أنها هي بدورها تتضمن صورًا (على سبيل المثال صيغة الجمع وصيغ الأوصاف إلخ...). لكننا في كل حالة نعود وبصورة مضطرة إلى حدود أخيرة إلى جواهر أخيرة لم يبق فيها أي شيء (مما هو من طبيعة) الصيغ النحوية[1].

12 ـ الجنس والنوع

لا بد الآن من دائرة جديدة تشمل مجموع التمييزات المقولية التي هي من جوهر دائرة الماهية الشاملة. فكل ماهية سواء كانت ماهية مادية أو ماهية خالية (ومن ثم فهي ماهية منطقية خالصة) تنتظم في متوالية متدرجة من الماهيات وفي متوالية متدرجة من العموم والخصوص. وإليها ينتسب ضرورة حدان لا يلتقيان أبدًا. فبالتنازل نصل إلى الفروق النوعية الأدنى أو كما نقول كذلك إلى الأشخاص الصورية، وبالتصاعد خلال النوع والماهيات الجنسية نصل إلى الجنس الأعلى. والأشخاص الصورية ماهيات لها في الحقيقة ضرورةً ماهياتٌ فوقها هي أجناسها لكنها ليس لها دونها تخصيصات أعيان يمكن أن تكون هي بدورها في نسبة الأنواع إليها (النوع القريب أو النوع المباشر والأجناس العالية).

(1) إن التحرير الدقيق لنظرية الصور النحوية والمواد النحوية النظرية ذات الأهمية الكبرى بالنسبة إلى نظرية صور الدلالات ـ هذا القسم الأساسي لنحو ما قبلي ـ سأقدمه بمناسبة نشر دروسي التي ألقيتها لعدة سنوات حول المنطق الخالص. وبخصوص النحو الخالص والمهام الكلية لنظرية صور الدلالات راجع **البحوث المنطقية** الجزء الثاني البحث الرابع 4 وما يليه.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى ذلك الجنس الذي هو الجنس الأعلى والذي ليس له أي جنس (أعلى منه).

وبهذا المعنى فإنه يوجد في المجالات المنطقية الخالصة للدلالات الدلالة العامة والجنس الأعلى. وكل شكل قضوي معين وكل شكل لجزء قضوي معين له تشخص صوري. والقضية عامة لها جنس وسيط. كما أن العدد عامة جنس أعلى. والعدد 2 و3 إلخ... هي أدنى فروقه النوعية وهي **تشخصاته الاستمهائية**. وفي مجال دوائر (الماهيات) المادية على سبيل المثال الشيء عامة والكيفية الحسية والشكل المكاني والتجربة المعيشة عامة هي أجناس عالية. أما الأحوال الماهوية التي تنتسب إلى الأشياء المعينة وإلى الكيفيات الحسية المعينة وإلى الأشكال المكانية المعينة وإلى التجارب المعيشة من حيث هي هي فإنها **تشخصات استمهائية** ومن ثم فهي **تشخصات مادية**.

ومن جوهر هذه العلاقات الماهوية التي تحددت بواسطة الجنس والنوع (وهي ليست علاقات بين الأصناف أعني ليست علاقات بين المجموعات) (ص.26) أن تتضمن الماهيات الخاصة الماهيات الأعم تضمنًا مباشرًا أو غير مباشر تتضمنها في الحدس الصوري بمعنى شامل ومحدد وذلك بمقتضى نوعها الخاص. ولذلك بالذات يعبر كثير من الباحثين عن العلاقة بين الجنس والنوع الصوريين بالتخصيص الصوري الواقع تحت نوع العلاقات بين الجزء والكل. ومن ثم فإن الكل والجزء لهما بالذات المفهوم الأوسع للمتضمِّن وللمتضمَّن المفهوم الذي بمقتضاه تكون علاقة النوع الصورية تخصيصًا. وهكذا **فالشخصي الاستمهائي** يتضمن جملة الكليات الحالة فيه والتي هي بدورها حالٌ بعضها في البعض بصورة متدرجة بحيث يكون الأعلى دائمًا حالًا في الأدنى.

13 ـ التعميم والصوغ الصوري (الصورنة)(*).

ينبغي أن نميز تمييزًا صارمًا علاقات التعميم والتخصيص عن تعميم من طبيعة أخرى مختلفة عنهما جوهريًا هو تعميم ما هو مادي صوغًا إياه صوغًا منطقيًا خالصًا. وبالعكس ينبغي كذلك (تمييز التخصيص عن) تعيين ما هو صوري منطقيًا. وبعبارة أخرى فالتعميم أمر مختلف تمام الاختلاف عن الصوغ الصوري

(*) فالقصد هو الصوغ الصوري في المنطق وليس التصوير بمعنى إعطاء صورة الشيء. ويمكن أن نقترح الصورنة لأداء المعنى. (المترجم).

(الصورنة) الذي يؤدي على سبيل المثال دورًا كبيرًا في التحليل الرياضي. والتخصيص أمر مختلف تمام الاختلاف عن حذف الصوغ الصوري بملء صورة رياضية منطقية خالية أعني ملء حقيقة من حقائق الصوغ الصوري (بمضمون معين خلال تطبيقها).

وبمقتضى ذلك فلا ينبغي أن نخلط بين انضواء ماهية تحت عموم منتسب إلى الصوغ الصوري لماهية منطقية خالصة أن نخلطها بانضواء ماهية (ذات وجود فعلي) تحت أجناسها العالية. من ذلك مثلًا أن ماهية المثلث تنضوي تحت الجنس العالي للشكل المكاني والماهية «**أحمر**» تحت الجنس العالي «**كيفية حسية**». ومن جهة ثانية فإن الأحمر والمثلث ومثلهما كل الماهيات المتجانسة أو غير المتجانسة تنضوي تحت العنوان المقولي «**ماهية**» التي ليس لها دون شك بالنسبة إليها جميعًا خاصية الجنس الماهوي، بل أكثر من ذلك فإنها ليس لها هذه الخاصية بالنظر إلى أي منها. واعتبار الماهيةِ ماهيةً ذات وجود فعلي لو حصل لكان أمرًا منافيًا للعقل مثلها مثل الشيء عامة (أي الشيء الخالي) إذا أسأنا تأويله فاعتبرناه جنسًا لأي موضوع من الموضوعات ومن ثم طبعا كمجرد جنس من حيث هو الجنس الأعلى الواحد والوحيد كجنس لكل الأجناس. بل لا بد من أن نعتبر كل المقولات الوجودية الصورية تشخيصات صورية تستمد جنسها الأعلى من الماهية «**المقولة الصورية الوجودية**» عامةً.

وعلى هذا النحو يصبح بينًا أن كل قياس منطقي معين هو بنحو ما تشخيص لشكل قياسي منطقي خالص معين يخدم الفيزياء (ص. 27). وكل قضية فيزيائية معينة هي تشخيص لشكل قضوي معين وكذا فيما ماثل ذلك. لكن الأشكال (المنطقية) الخالصة ليست أجناسًا للقضايا الموضوعية ولا للقياسات الموضوعية بل هي ليست إلّا الفروق الأدنى. أعني أنها قضية الأجناس المنطقية الخالصة وقياسها الأجناس المنطقية التي جنسها العالي البسيط ككل الأجناس المماثلة هو «**الدلالة بصورة عامة**». وملء الأشكال المنطقية الخالية (وليس في الرياضيات الكلية شيء آخر غير الأشكال الخالية) هو كذلك عملية مختلفة تمام الاختلاف بالمقارنة مع التخصيص الحقيقي إلى حد التمييز الأخير. وهذا أمر لا بد من ملاحظته: **فعلى سبيل المثال ليس في المرور من المكان إلى «المعطى الإقليدي المتنوع» أي تعميم بل إنه مجرد صوغ كلي صوري.**

وللتحقق من هذا التمييز الجذري كما في كل هذه الحالات لا بد من العودة إلى **حدس الماهية** الذي يعلمنا مباشرة أن ماهية الشكل المنطقي (المقولات مثلًا)

لا تحل في التعيينات الموضوعية كما يتعين الأحمر العام في تقازيح الأحمر المختلفة أو كما يتعين اللون في الأحمر أو في الأزرق وأنها لا تحل **فيها** عامة بالمعنى الحقيقي لـ«**فيها**» الذي يكون له دلالة مشتركة مع علاقة الجزء (بالكل) في المعنى العادي الضيق دلالة تبرر شرعية (الزعم بكونه) حالًا فيه.

ولا حاجة لشرح مستفيض للإشارة بأن جعل عين فردية وبصورة عامة عين مشار إليها منضويةً تحت ماهية (يكون لها خاصة مختلفة بعدما يكون الأمر متعلقًا بأحد الفروق الأدنى أو بأحد الأجناس) لا ينبغي خلطه باستتباع ماهية تحت نوعها الأعلى أو جنسها(*).

ولنكتف كذلك بالإشارة إلى الكلام على **الماصدقات Umfänge** المتغيرة والتي لها خاصة علاقة بوظيفة الماهيات في الأحكام الكلية والتي من البين أنه لا بد من تمييزها عما شرحنا من أمور مختلفة. فكل ماهية ليست فرقًا أدنى لها **ماصدق استمهائي وماصدق** من التخصيصات وهو لها على الأقل في كل حالات التعيينات الاستمهائية. وكل ماهية صورية لها من جهة ثانية ماصدقها الصوري أو الرياضي. ثم إن كل ماهية عامة لها ماصدق من التعيينات الفردية وجملة جامعة ماهوية (مثالية) من الأعيان المشار إليها الممكنة يمكن للفكر أن يتعلق بها علاقة كلية استمهائية. والكلام على **الماصدق التجريبي** يعني أكثر من ذلك: حصر دائرة وجودية بفضل وضع للوجود متشاجن يلغي الكلية الخالصة. وكل هذه المعاني تنتقل انتقالًا طبيعيًا من **الماهيات** إلى **المفهومات** بوصفها دلالات. (ص.28).

14 ـ المقولات الجوهرية. الماهية الجوهرية و«المشار إليه» (العين)

فلنلاحظ أيضًا الفرق بين الجواهر المادية التامة وما يناظرها من

(*) والفرق بين العلاقتين هو ما صار يعبر عنه في المنطق الرياضي بالفرق بين انتماء الأشخاص إلى المجموعات وانضواء المجموعات الفرعية في المجموعة الأصلية التي تفرعت عنها المجموعات الفرعية. ولهاتين العلاقتين علامتان أولاهما تسمى الانتماء (الفرد ينتمي إلى المجموعة) والثانية تسمى الانضواء (والمجموعة الفرعية تنضوي تحت المجموعة التي هي أصل الفروع). والفرق بين الانضواء والانتماء هو الفرق بين علاقة مفهومين أو علاقة المجموعتين اللتين يحدهما المفهومان (الانضواء) وعلاقة أحد أفراد المجموعة إليها (الانتماء). (المترجم).

التوضعنات النحوية المادية والفرق بين الجواهر الخاوية وما بُني بالاشتقاق منها من **توضعنات** نحوية أعني الفرق بينها وبين تحويلات الشيء الخاوي. فهذا الصنف الأخير ليس هو بدروه بأي وجه أمرًا خاويًا أو فقير المحتوى بل هو يتعين بالذات بصفته جملة ما يتقوم به المنطق الخالص أعني جملة «**وقائع الأمر**» المنتسبة إلى الرياضيات الكلية مع كل **التوضعنات** المقولية التي تتكون منها عناصر هذا الصنف الأخير. وهكذا فكل «واقع أمر» تعبر عنه أي أولية من أوليات القياس المنطقي أو من أوليات علم العدد أو أي منظورة **(Theorem)** وكل شكل قياسي وكل عدد وكل صورة عددية وكل دالة (تابع) من دالات (توابع) التحليل الرياضي الخالص وكل أمر تام التحديد في المعطى المتنوع الإقليدي أو غير الإقليدي هو من هذا الصنف الأخير (صنف تحويلات الشيء الخاوي أو التوضعنات النحوية المشتقة من الجواهر الخاوية).

فإذا فضلنا الآن صنف التوضعنات المادية فإننا سننتهي إلى الجوهر المادي الأخير من حيث هو لب كل الأبنية النحوية. وإلى هذا اللب تنتسب المقولات الجوهرية التي تنضوي تحت العنوانين المنفصلين: **الماهية المادية الأخيرة والمشار إليه أو العين الفردية العرية حقًّا عن كل شكل نحوي**. ومصطلح الفرد الذي يفرض نفسه هنا ليس المصطلح المناسب لأن قابلية الحكم التي هي كالعادة بحاجة دائمة إلى التعيين والتي تشاركه في العبارة بنفس الكلمة لا ينبغي أن نضمنها لنفس المفهوم بل يجب بالأحرى أن نحافظ عليها خصيصًا لمفهوم الفرد الخاص والذي لا يمكن بإطلاق أن نستغني عنه. لذلك تبنينا عبارة أرسطو «**المشار إليه**» **(tode ti)** العبارة التي لا تحتوي على هذا المعنى على الأقل من حيث اللفظ.

قابلنا بين الماهية الأخيرة عديمة الصورة والـ«**هذا هنا Die-da**» (**المشار إليه tode ti**). وعلينا الآن أن نلاحظ الترابط الماهوي المتناسق والمهيمن على ما بينهما من علاقات والمتمثل في أن كل مشار إليه له قيامه الماهوي المادي الذي له خاصية كونه ماهية جوهرية عديمة الصورة بالمعنى الذي ذكرناه سابقًا.

15 ـ الموضوعات القائمة بذاتها والموضوعات غير القائمة بذاتها. العيني والفردي

ما زلنا بحاجة إلى تمييز أساسي أعني التمييز بين الموضوعات القائمة بذاتها والموضوعات غير القائمة بذاتها. فغير القائم بذاته على سبيل المثال هو

الصورة المقولية بمقتضى كونها تعود بالإحالة ضرورة إلى جوهر ما هي صورته. والجوهر والصورة كلاهما يدل على الآخر ويشير إليه وهما «**أحدهما من دون الآخر**» (ص. 29) ماهيتان غير قابلتين للتصور. وبهذا المعنى الأوسع **فالصورة المنطقية الخالصة** على سبيل المثال الصورة المقولية «**موضوع**» بالنظر إلى كل مواد الموضوعات ومقولة الماهية بالنظر إلى كل الماهيات المعينة وما ماثل ذلك ليست من الأمور القائمة بالذات. فلنترك هذه الأمور غير القائمة بذاتها ولنصل مفهومًا ذا دلالة (سواء كان) مما هو غير قائم بذاته أو مما هو قائم بذاته نصله بمنظومة علاقات ذات مضمون حقيقي أي بعلاقات «**المُتَضمَّنِية**» و«**الواحدية**» وربما «**الموصولية**» بأحق المعاني.

وما يهمنا هنا خاصة هو وضعية الجواهر الأخيرة وبالتصور الأدق وضعية الماهيات الجوهرية المادية. فالإمكانيتان موجودتان فيها. فيمكن أن تؤسس إحدى هذه الماهيات وحدة أخرى لماهية ما أو يمكن ألّا تفعل. وفي الحالة الأولى تحصل علاقات قابلة للتحديد الدقيق. وقد يكون عدم قيامها بالذات وحيد البعد أو متعدده. وبخصوص الأشخاص الفردية **والاستمهائية** الواقعة تحت الماهية المناسبة تتحقق النتيجة البرهانية الضرورية التي بمقتضاها تكون أعيان الماهية الأولى غير قابلة لأن تكون إلّا بصفتها قد حددتها ماهيتها الأولى هذه تشارك الماهية الثانية على الأقل في الجنس[1]. فعلى سبيل المثال تحيل الكيفية الحسية ضرورة إلى فرق ما في الامتداد، والامتداد بدوره يحيل ضرورة إلى امتداد كيفية ما تنسحب عليه وتلائمه. وكل وجه ومن وجوه الصعود (في العمومية أو في الكلية) كمقولة الهوية لا يكون ممكنًا إلّا بصفته مضمونًا كيفيًا محايثًا ومضمون مثل هذا الجنس هو بدوره لا يمكن تصوره من دون درجة ما من درجات هذا الصعود. وكل ظهور بوصفه تجربة معيشة لتعين جنسي محدد لا يكون ممكنًا إلّا إذا كان بصفته ظهورًا «**لأمر يظهر من حيث هو ذلك الأمر**» وكذلك الشأن في الحالة العكسية. إلخ...

فيحصل من ثم تحديدات مهمة للمفهومات المقولية الصورية: **فرد ومتعين ومجرد**. فالماهية غير القائمة بذاتها تكون أمرًا مجردًا أو هي تكون

(1) راجع التحليلات المستوفية في **البحوث المنطقية** الجزء الثاني البحث الثالث وخاصة في العرض الذي أدخلنا عليه بنحو ما بعض التحسين الطبعة الجديدة (1913).

المتعين المطلق ذا القيام بالذات. والمشار إليه الذي تكون ماهيته المادية أمرًا متعينًا هو الفرد.

والآن فلو تصورنا «**عملية**» التعميم تحت المفهوم الموسع للتحويل المنطقي لأمكن لنا أن نقول إن الفرد هو الموضوع الأصلي المطلوب بمقتضى الحاجة المنطقية الخالصة، إنه المطلق المنطقي الذي تعود إليه كل علاقات التحويلات المنطقية. (ص.30).

وبيَّن أن ما هو عيني هو **تشخص استمهائي** وذلك لأن الأنواع والأجناس **(وهما مصطلحان يستثنيان عادة الفروق الأدنى - أي الفروق العددية بمصطلح المدرسيين -)** هي بمقتضى المبدأ غير قائمة بذاتها. ومن ثم فإن **التشخصات الاستمهائية** تنقسم إلى **المجردات والمتعينات**.

إن **التشخصات الاستمهائية** المنفصل بعضها عن بعض والتي يتضمنها متعين ما هي بالضرورة غير متجانسة بالنظر إلى **القانون الوجودي الصوري** الذي بمقتضاه لا يمكن لتشخصين استمهائيين من نفس الجنس الواحد أن يترابطا في وحدة ماهية واحدة أو كما يمكن أن نقول: إن الفروق الأدنى التي لأحد الأجناس غير متلائمة فيما بينها. لذلك فإن كل تشخص تابع لأمر متعين يؤدي إذا اعتبر من حيث هو فرق إلى نظام منفصل من الأنواع والأجناس وهو يؤدي كذلك إلى أجناس عالية منفصلة. فعلى سبيل المثال يؤدي **الشكل المحدد** في وحدة شيء ظهوري إلى الجنس الأعلى «**الشكل المكاني عامة**» ويؤدي **اللون المحدد** إلى الجنس الأعلى «**الكيفية البصرية عامة**». كما أن أدنى فروق المتعين يمكن ألّا تقتصر على كونها منفصلة بل يمكن كذلك أن تكون غير قابلة للفهم كالحال مثلًا في كون الصفات الفيزيائية تفترض تحديدات مكانية وتندرج فيها. وإذن فالأجناس العالية كذلك ليست منفصلة.

وفي نتيجة أشمل تتمايز الأجناس من حيث هي أجناس بصورة مميزة وأساسية إلى أجناس تنضوي تحتها المتعينيات وإلى أجناس تنضوي تحتها المجردات. ونحن نتكلم بكل راحة على الأجناس المتعينة والأجناس المجردة رغم التباس المعنى الذي للصفتين مجردة ومتعينة. ذلك أنه لا يخطر على بال أحد أن يعتبر الأجناس المتعينة متعينة هي بدورها بالمعنى الأصلي للكلمة. ولكن عندما تقتضي الدقة ذلك فلا بد من استعمال العبارتين الثقيلتين «**أنواع المعينات**» و«**أنواع المجردات**». فمثلًا يعد من الأجناس المتعينة الأشياء الحقيقية والأشباح (الأشكال البصرية التي تتحقق بالظهور في الحس البصري) والتجارب المعيشة

وما ماثلها. أما الشكل المكاني والكيفية البصرية وما ماثلهما فإنهما مثالان من الأجناس المجردة.

16 ـ الإقليم والمقولة في الدوائر المادية. المعرفة التركيبية القبلية

بفضل المفهومين «**فرد**» و«**متعين**» صار المفهوم الأساسي مفهوم **الإقليم** المنتسب إلى نظرية العلم مفهومًا محددًا تحديدًا صارمًا كذلك. **فالإقليم** ليس هو شيئًا آخر غير جملة ما ينتسب إلى وحدة الجنس الأعلى لأحد المعينات وكذلك وصل الوحدة الماهوية (ص. 31) للأجناس العالية التي تنتسب إلى أدنى الفروق التي يحتوي عليها هذا المتعين. **فصادقية**(*) **الإقليم الاستمهائية** تحتوي على الجملة المثالية للمؤلف المتعين الموحد لفروق هذه الأجناس. **والصادقية** الفردية تحتوي على الجملة المثالية للأفراد الممكنة لمثل هذه الماهية العينية.

وكل ماهية إقليمية تعين حقائق ماهوية تركيبية أعني ذلك النوع من الحقائق التي تتأسس فيها بوصفها هذه الماهية الجنسية لكنها ليست مجرد تخصيصات لحقائق وجودية صورية. فالمفهوم الإقليمي وأصنافه الإقليمية الفرعية هي كذلك ليست قابلة للتغيير بحرية في إطار هذه الحقائق التركيبية، إذ إن تعويض الحدود المحددة ذات الصلة بحدود غير محددة لا يمدنا بأي قانون منطقي صوري كالقانون الذي يحصل حصولًا مميزًا في كل الضرورات التحليلية. وجملة الحقائق التركيبية التي تتأسس في الماهية الإقليمية هي حقائق المضمون الذي لنظرية الوجود الإقليمية. وجملة الحقائق الأساسية كلها تحصر تحتها **الأوليات الإقليمية** وتحدد لنا جملة **المقولات الإقليمية**. وهذه المفهومات لا تعبر مجرد التعبير كمفهومات عامة وتخصيصات لمقولات منطقية خالصة بل هي مفهومات ممتازة لأنها تعبر بفضل الأوليات الإقليمية عما ينتسب إلى **الماهية الإقليمية** تعبيرًا حقيقيًا أعني بعبارة **الكلية الاستمهائية** تعبر عما يعرض لموضوع من موضوعات الإقليم الفردية بصورة قبلية وتركيبية في آن. وتطبيق مثل هذه المفهومات (التي هي مفهومات غير منطقية خالصة) على أفراد معينين هو تطبيق برهاني وضروري بلا شرط ثم هو خاضع لقاعدة بفضل الأوليات (التركيبية) الإقليمية.

(*) استعمل «**صادقية**» بمعنى «**الماصدق**» أي جملة الأشياء التي يجمعها مفهوم التصور. وقد وضع ابن خلدون هذا المصطلح لكونه أفصح وأبسط من ماصدق المركبة (راجع المقدمة فصل المنطق من الباب السادس). (المترجم).

فإذا أراد البعض أن يثبت ما يذكِّر بصدى لنقد **العقل الكنطي** (رغم الفروق الكبرى في التصورات الأساسية التي لا تستثني مع ذلك شيئًا من القرابة الباطنية بين النظرتين) فسيكون عليه كذلك أن يفهم أن **الأوليات الإقليمية** تندرج ضمن المعارف **التركيبية القبلية** وسيكون لدينا مثل عدتها من أصناف المعارف كأقاليم لا تقبل الرد. وكان يمكن للمفهومات التركيبية الأساسية أو للمقولات أن تكون مفهومات أساسية إقليمية (لها علاقة جوهرية مع إقليم معين ومع مبادئه التركيبية الأساسية) فيكون لدينا عندئذ العدد نفسه من المجموعات المختلفة من المقولات علينا التمييز بينها كأقاليم.

وبذلك تنضوي **الأنطولوجيا الصورية** انضواء خارجيًّا في سلسلة من الأنطولوجيات الإقليمية (التي هي أنطولوجيات مادية تركيبية حقًّا). ومفهومها الإقليمي «**موضوع**» (ص.32) يحدد (راجع سابقًا الفقرة 10) نسق الأوليات الصوري من جملة المقولات الصورية (التحليلية). وفي ذلك يكمن في الواقع تعليل شرعية التناظر بين الأمرين **(الأنطولوجيا الصورية والأنطولوجيا المادية)** رغم ما أثرناه سابقًا من الفروق الجوهرية بينهما.

17 ـ خاتمة التأملات المنطقية

كان تأملنا كله تأملًا منطقيًا خالصًا. وهو لا يدور في أية دائرة مادية أو بالمعنى نفسه هو لا يدور في أي إقليم معين بل هو يتكلم بصورة عامة على الأقاليم والمقولات. وهذه العمومية كانت بمقتضى ما بنيناه من تعريفات بعضها على بعض عمومية منطقية خالصة بل هي كانت رسمًا لخطاطة على أرضية المنطق الخالص بصفتها قسمًا مما يصدر عنه من التصور الأساسي لكل معرفة ممكنة أو لكل **توضعنات** المعرفة التي بمقتضاها ينبغي أن تكون الأفراد قابلة للتحديد بمبادئ تركيبية قبلية بحسب مفهومات وقوانين، أو التي بمقتضاها كل العلوم التجريبية ينبغي أن تتأسس على ما ينتسب إليها من **أنطولوجيات إقليمية** وليس على مجرد المنطق الخالص المشترك بين كل العلوم.

وبداية من هنا وفي الوقت نفسه تنمو فكرة إحدى المهام: تحديد أجناس التعيينات في إطار حدوسنا الفردية وبهذه الصورة توزيع كل الوجودات الفردية الحدسية على أقاليم وجودية كل واحد منها يعرِّف علمًا استمهائيًا وتجريبيًّا مختلفًا بمقتضى المبدأ لأنه مستند إلى علل ماهوية جذرية (أعني مجموعات من العلوم). إلّا أن التمييز الجذري لا يستثني إطلاقًا التشاجن بينها وتراكب بعضها على

البعض الآخر جزئي التراكب. من ذلك مثلًا أن الشيء المادي والنفس إقليمان مختلفان لكن النفس مع ذلك تتأسس في البدن وتأسيس نظرية النفس تنمو في نظرية البدن بإطلاق.

إن مشكل تصنيف العلوم تصنيفها الجذري هو في معناه الأساسي مشكل الفصل بين الأقاليم وهو من ثم يحتاج إلى بحوث منطقية خالصة متواصلة من جنس ما نقوم به هنا على توجهات متلائمة. ثم إنه من جهة ثانية لا بد له بكل بساطة من **علم الظاهريات** التي لا نعلم عنها إلى حد الآن أي شيء. (ص.33).

الفصل الثاني

سوء فهوم طبعانية

18 ـ مدخل إلى المناقشات النقدية

إن ما قدمناه من تحليلات عامة حول الماهية وعلم الماهية بالمقابل مع الواقعة وعلم الواقعة يعالج أسسًا جوهرية لبنائنا فكرة ظاهريات خالصة (الفكرة التي ينبغي فعلًا أن تكون بعد المدخل علم ماهية) ولفهم موقفها من كل العلوم التجريبية وموقفها من علم النفس كذلك. لكن كل التحديدات المبدئية ينبغي ـ وعلى هذا يتوقف الكثير من الأمور ـ أن تفهم الفهم الصحيح. فنحن لم نقدم فيها دروسًا ـ وينبغي أن نؤكد على ذلك تأكيدًا حاسمًا ـ مستمدة من موقف فلسفي سابق كما أننا لم نستعمل نظريات فلسفية سائدة أو حتى معترف بها اعترافًا عامًّا بل إننا قمنا ببعض الإشارات المبدئية بأشد معاني الكلمة صرامة أعني أننا اكتفينا بإضافة بعض التمييزات إلى العبارات المعتادة التي هي معطاة لنا مباشرة في الحدس. وبعبارة دقيقة فقد أخذناها كما وجدناها معطاة أمامنا من دون أي تفسير فرضي أو تأويلي ومن دون إشارات من جنس ما يمكن أن توحي لنا به النظريات الموروثة عن العصر القديم أو الحديث. وما يتم تقريره من الملاحظات بهذه الصورة بدايات حقيقية وإذا كانت من جنس ما قمنا به أعني ذات صلة بعمومية الأقاليم الوجودية الشاملة فإنها بصورة مؤكدة تمييزات مبدئية بل هي تمييزات من صميم الفلسفة. إلّا أننا لا نحتاج كذلك إلى افتراض هذا الانتساب إلى الفلسفة. فما قمنا به من تأملات إلى حد الآن ينبغي لها مثلها مثل كل التأملات الموالية أن تكون حرة من كل علاقة ارتباط بـ«**علم**» هو موضوع نزاع واتهام كالفلسفة. ونحن في كل ما قررناه لم نفترض شيئًا، وكذلك لم نفترض مفهوم الفلسفة ونحن نريد كذلك أن نحافظ على هذه الحرية في كل ما

يتلو من بحثنا. **وتعليق الحكم (Epochè)** الفلسفي الذي فضلناه ينبغي بصياغة صريحة أن يتمثل في كوننا نرفع حكمنا بخصوص المضامين النظرية لكل الفلسفات السابقة وأن نحقق كل استدلالاتنا في إطار المحافظة على تعليق الحكم هذا. كما أننا نحتاج إلى رفع الحكم هذا من جهة ثانية لنتجنب الكلام على الفلسفة عامة (وهو أمر لا يمكننا فعلًا تجنبه) الفلسفة من حيث هي واقعة تاريخية وعن اتجاهات الفلسفة من حيث هي واقعات اتجاهاتها التي (ص. 34) حددت إيجابًا أو في الأغلب سلبًا القناعات العلمية العامة للإنسانية وذلك بصورة خاصة تامة فيما يتعلق بالمسائل الأساسية التي نعالجها.

وبالذات فإنه علينا في صلة بهذا (رفع الحكم إزاء النظريات الفلسفية) أن ندخل في نزاع مع المذهب التجريبي نزاع بوسعنا أن نبارز فيه مبارزة ممتازة ضمن الإطار الذي يحدده رفعنا للحكم (في النظريات الفلسفية) وذلك لأن الأمر يتعلق هنا بمسائل خاضعة لإثبات مباشر. فإذا كانت الفلسفة عامة تقوم على أسس مبدئية بالمعنى الحقيقي للكلمة أسس لا يمكن بمقتضى ماهيتها أن تتأسس إلّا على الحدس المعطي المباشر فإن النزاع الذي له صلة بهذا (المعطي المباشر) يكون حسمه حسمًا مستقلًا عن كل علم فلسفي وعن حيازة فكرتها ومضمونها النظري الذي يُزعم مؤسسًا. والوضعية التي ترغمنا على النزاع هي أن «**المُثل**» و«**الماهية**» و«**معارف الماهية**» أمور ينفيها المذهب التجريبي. وليس هذا موضع نعرض فيه الأسس التاريخية التي تبين بالذات ما يدين به النصر الحاسم لعلوم الطبيعة وكم نشطت التجريبية الفلسفية من حيث هي رياضية بفضل ما يدين به مستواها العلمي **للتأسيس الاستمهائي** فجعلته القناعة الطاغية نعم القناعة الطاغية على دوائر الباحثين التجريبيين بل وتقريبًا القناعة الطاغية الوحيدة. إلّا أن معاداة المثل بقيت في هذه الدوائر حية ومن ثم عند علماء النفس. وهي معاداة كان ينبغي أن تصبح في الغاية خطيرة على تقدم العلوم التجريبية ذاتها. وهذا الخطر علته أن هذه المعاداة ستعوق علوم التأسيس الاستمهائي التي تحتوي عليه هذه العلوم وهي ربما ستعوق تكوين **علوم استمهائية** جديدة ضرورية لا يمكن لتقدم العلوم التجريبية أن يستغني عنها. وكيف سنعرض ذلك بوضوح لاحقًا ذلك بالذات هو الأمر الذي يخص **الظاهريات** التي هي **الأساس الاستمهائي** لعلم النفس ولعلوم الإنسان (علوم الروح). ولا بد من شيء من تحرير المسألة حتى ندافع عما نثبته من ملاحظات.

19 ـ التوحيد التجريبي بين التجربة وفعل الإعطاء الأصلي

تنبجس من الطبعانية التجريبية كما ينبغي لنا أن نعترف بذلك أرفع الأغراض جدارة بالثناء. فهي نزعة جذرية للمعرفة العملية نزعة عارضت الأصنام وعارضت قوى التقاليد والخرافة وعارضت الأحكام المسبقة البدائية والظلامية من كل نوع وأرادت أن تحقق الاعتراف بحق العقل المستقل من حيث هو السلطة الوحيدة في مسائل الحقيقة (ص.35). لكن الحكم العقلي أو العلمي بخصوص الأشياء يعني أن **نتوجه إلى الأشياء نفسها** أي أن نعود إلى الكلام والآراء حول الأشياء ذاتها وأن نلاحظها في مُعطَويتها الذاتية وأن نستبعد كل أحكام أجنبية عن الأمر ذاته. إلّا أنه يمكن التعبير بصورة أخرى على هذا الأمر نفسه (**التوجه المباشر إلى الأشياء**) ـ هكذا يرى التجريبيون ـ فكل علم يصدر عن التجربة ومعرفته غير المباشرة ينبغي أن تؤسس على التجربة المباشرة. وهكذا فالعلم الحقيقي والعلم التجريبي يعتبران عند (العالم) التجريبي الشيء نفسه أما المثل والماهيات فماذا يمكن أن تكون بالمقارنة مع الوقائع غير كيانات المدرسية وأشباح ميتافيزيقية؟ وكون الإنسانية قد تحررت من هذا «**البصاق**» الفلسفي هو (في رأيهم) ما يعود الفضل الرئيس فيه لعلوم الطبيعة الحديثة. وليس للعلوم كلها من علاقة إلّا بما يقبل التجريب والواقع الفعلي. أما ما ليس بواقع فعلي فإنه خيال. والعلم الذي يصدر من الخيالات هو في الحقيقة علم متخيل. والخيالات من حيث هي وقائع نفسية مقبولة طبعًا. لكنها من (انشغالات) علم النفس. وكون ما حاولنا عرضه في الفصل السابق من معطيات جديدة قد تكون نابعة من خيالات أسسناها بواسطة ما يسمى بحدس الماهية «**معطيات استمهائية**» موضوعات غير واقعية إن ذلك ـ هكذا سيستنتج التجريبي ـ هو عين «**الزعم الإيديولوجي**» أو هو عودة إلى المدرسية أو هو كذلك ذاك النوع من «**الأبنية التأملية القبلية**» التي أعاقت بها المثالية الأجنبية عن العلمِ العلمَ الحقيقي إعاقة كبيرة في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وفي ذلك كله يستند مقال التجريبي على فهوم سيئة وأحكام مسبقة مهما كان قصد التبرير الذي يقوده في الأصل قصدًا طيبًا وحسنًا. وتكمن أخطاء (صاحب) الحجاج التجريبي في كونه يوحد بين الحاجة الضرورية للعودة إلى الأشياء ذاتها وبين الحاجة إلى التأسيس التجريبي لكل معرفة بواسطة التجربة أعني أنه يستبدل حاجة **العودة إلى الأشياء** بحاجة العلوم التجريبية إلى **التأسيس على التجربة**. فعنده أن التجربة هي الفعل المعطِي الوحيد للأشياء ذاتها لا غير.

وهو أمر مفهوم ضمن التضييق الطبعاني لإطار المعلوم من الأشياء. لكن الأشياء ليست مقصورة على الأشياء الطبيعية. والواقع بمعناه العادي ليس مقصورًا على الواقع عامةً. وذلك الفعل المعطي الأصلي الذي نسميه تجربة لا يتعلق إلّا بالواقع الطبيعي. وخلط الأمور هنا ثم معاملتها وكأنها أمور بينة بنفسها يعني بأوضح فهم استبعاد ما لم يفحص بعد (ص. 36) من الفروق التي ستُعطى. فيصبح السؤال: **منْ من الطرفين توجد الأحكام المسبقة إلى جانبه؟** والتحرر من الأحكام المسبقة الحقيقي ليس هو مجرد إلغاء الأحكام الغريبة عن التجربة إنما هو لا يكون إلّا حيثما يقتضي المعنى الحقيقي للحكم التأسيس التجريبي. أما الزعم مباشرة أن كل الأحكام تستدعي بل تقتضي التأسيس التجريبي دون إخضاع ماهية الأحكام بحسب أصنافها المختلفة إلى دراسة متقدمة عليها ومن ثم دون فحص هذه الدعوى التي لعلها في الغاية مجرد خُلف فإن ذلك بناء تأملي قبلي لا يمكن أن يعتبر أفضل (من غيره) لمجرد كونه هذه المرة يصدر عن (أصحاب) المذهب التجريبي. إن العلم الحقيقي وتحرره الحقيقي من الأحكام المسبقة يقتضيان أن تكون الأدلة من حيث قاعدة (البناء العلمي) أحكامًا مباشرة صحيحة من حيث هي ما هي أحكامًا تستمد صحتها وقيمتها من **حدوس مُعطِية أصلية**. لكن هذه الحدوس المعطية تتنوع بمقتضى معنى هذه الأحكام أعني بمقتضى ما تفرضه الماهية الذاتية للموضوعات وأحوال الحكم (ما يخضعانها إليه من أحكام) .**إن الأقاليم الأساسية للموضوعات** وبالتضايف معها **الأصناف الإقليمية للحدوس المعطية** وأصناف الأحكام المنتسبة إليها وأخيرًا تلك الأصناف التي تقتضي بحسب الحالات بالذات هذه الأصناف لا غير ـ كل ذلك لا يمكننا هكذا بكل بساطة تسلمه أو تحديده بقرار منا بل إن الأمر الوحيد الممكن هو أن نقرره بصورة مفهومة ويعني ذلك مرة أخرى: **إقراره بحدس معط أصلي وصوغه بأحكام تطابق ما فيه من معطى مطابقة أمينة**. وسيظهر لنا أن النهج المتحرر حقًّا من الأحكام المسبقة أو الموضوعي الخالص هو على هذه الصورة وليس على صورة أخرى.

إن «**الإبصار**» المباشر (ولا أعني) مجرد الإبصار الحسي أو الإبصار التجريبي بل الإبصار عامة من حيث هو **وعي معط أصلي** الإبصار هو بمقتضى نوعه المصدر الأخير لشرعية كل الأحكام العقلية. وهو لا يحوز على وظيفة إضفاء الشرعية إلّا لأنه **معطٍ إعطاء أصليًا** وبقدر ما هو كذلك. فإذا أبصرنا موضوعًا بوضوح تام وإذا حققنا تحقيقًا خالصًا على أساس الإبصار (الحدسي)

وفي إطار ما هو مبصَر حقًّا تفسيرًا مدرِكًا وإدراكًا مفهوميًّا ثم إذا أبصرنا (كنحو جديد من الإبصار) كيف يتكون الموضوع فإن القضية المعبرة عن ذلك تعبيرًا أمينًا تنال شرعيتها. أما عدم إيلاء أية أهمية لمسألة تعليل **«إني أبصره»** فإنه لو حصل لكان من الخلف كما سنرى ذلك مرة أخرى. ثم إن ذلك لا يستثني أن نضيف كما فعلنا هنا للتغلب على الفهوم السيئة أن إبصارًا ما في بعض الظروف يمكن أن ينازع (ص. 37) إبصارًا آخر بل ويمكن أن يساويه في الشرعية. إلّا أن ذلك لا يعني وكأن الإبصار ليس لشرعيته أي أساس كما لا يعني رجحان قوة أولى على قوة ثانية أن الثانية ليست قوة بل إن ذلك يعني دون شك وربما في مقولة معينة من الحدوس (يتعلق ذلك بالذات بالحدس الحسي التجريبي) أن هذا الإبصار هو بمقتضى ماهيته إبصار ناقص وأنه يمكن مبدئيًّا أن يزاد في قوته أو أن يُنقص، ومن ثم فإن القضية التي لها شرعية مباشرة ومن ثم أساس شرعية حقيقي يمكن مع ذلك خلال تقدم التجربة أن يقع التخلي عنها (لصيرورتها مرجوحة) بفعل الشرعية المضادة الراجحة عليها والمتجاوزة لها.

20 ـ التجريبية من حيث هي شكاكية

وهكذا فنحن نعوض التجربة بالحدس الأعم منه. إننا نرفض بالتالي التوحيد بين العلم عامة والعلم التجريبي. ثم إنه من اليسير أن نعلم أن الإقدام على التوحيد بينهما والنزاع في **الفكر الاستمهائي الخالص** يؤدي إلى **النزعة الشكاكية** التي بوصفها شكاكية حقيقية يتم نسخها ببيان ما تؤدي إليه من خُلف[1]. ويكفي أن نسائل التجريبي عن مصدر صحة أطروحاته الكلية (على سبيل المثال أطروحته القائلة إن كل فكر صحيح يتأسس على التجربة من حيث هي الحدس المعطي الوحيد) وسنراه يسقط في خُلف قابل للإثبات. فبين أن التجربة المباشرة لا تعطي إلّا عينيات شخصية ولا تعطي كليات. ولذلك فهي لا تكفي. وهو لا يمكن أن يستند إلى تبين الماهية (فهمها) إذ هو ينفيها ومن ثم فهو يستند طبعًا إلى الاستقراء أي أنه يستند عامة إلى ضروب من القياسات اللامباشرة المركبة التي تحصّل العلوم التجريبية بواسطتها قضاياها الكلية. فنسأل: **كيف يكون الأمر في حالة حقيقة القياسات اللامباشرة سواء كانت استنتاجية أو استقرائية؟** فهل هذه الحقائق ذاتها (بل ويمكننا أن نسأل حتى

---

(1) راجع بخصوص مفهوم الشكاكية المميز مقدمات المنطق الخالص في **البحوث المنطقية** الجزء الأول الفقرة 32.

عن حقيقة حكم عيني واحد) شيء يقبل التجريب أو على الأقل قابل للإدراك الحسي؟ وكيف يكون الأمر مع مبادئ أضرب القياس التي يستدعيها المرء في حالات النزاع أو في حالات الشك كيف يكون الحال على سبيل المثال مع مبادئ القياس الأرسطي ومع قضية تعدية المساواة (**المساواة الثالثة أي المساوي للمساوي مساو**) إلخ... التي يرجع إليها مع ذلك بوصفها المعين الأخير في بيان شرعية كل أضرب القياس؟ فهل هذا كله أيضًا تعميمات تجريبية أم أن هذه النظرة تتضمن في ذاتها خُلفًا جذريًّا؟ (ص.38).

ودون أن نطيل الكلام في عمليات فض النزاع (**حسم الخلافات**) **Auseinamdersezungen** مع التجريبية حيث يمكن لكلامنا أن يكون تكرارًا لما قيل في مواضع أخرى، فإنه قد كان مع ذلك من الواجب على الأقل أن يتبين بوضوح أن الاطروحات الأساسية التي تقول بها التجريبية تحتاج قبل كل شيء إلى كشف مميز لعناصرها بعضها عن بعض كشف يكون أدق. وهي تحتاج إلى التفسير والتأسيس. وإن هذا التأسيس ذاته ينبغي أن يكون بمقتضى المعايير التي تقول بها هذه الأطروحات. ومن البين كذلك في الوقت نفسه أنه يوجد هنا على الأقل تهمة جدية تجعلنا نسأل: **ألاّ يوجد في الانطواء على الذات خُلف خفي ما دمنا لا نكاد نجد أي بداية فعلية في الأدبيات التجريبية للقيام بمحاولة تحقق جدية في هذا المضمار يمكن أن تضفي وضوحًا حقيقيًّا وأن تنتج تاسيسًا علميًّا**؟ وكان التأسيس العلمي التجريبي هنا أكثر منه في أي موضع آخر يتطلب الانطلاق من أمور عينية محددة نظريًّا بدقة ثم التقدم إلى أطروحات كلية بفضل مناهج صارمة وشفافة بمقتضى فهمها المبدئي. لكن التجريبيين يبدو أنهم قد أهملوا أن المتطلبات العلمية التي يشترطونها في أطروحاتهم على كل معرفة ينبغي كذلك أن تكون مشروطة في أطروحاتهم هي بدورها.

وفي حين أن التجريبيين كفلاسفة أصحاب موقف حقيقيين وبتناقض مع مبدئهم في التحرر من الأحكام المسبقة ينطلقون من آراء مسبقة غير مفسرة وغير مؤسسة فإننا ننطلق مما يوجد قبل أي موقف: **من مجال ما يدرك كله وكذلك قبل كل ما يعطيه الفكر النظري أعني من كل ما يمكننا أن نراه وندركه مباشرة وبالذات عندما لا نقبل أن تعمينا الأحكام المسبقة فنستبعد أصنافًا كاملة من معطيات يمكن أن نستخرجها من الملاحظة**. وإذا كان المقصود بـ«**الوضعانية**» يضاهي القول بتأسيس كل العلوم تأسيسًا مطلق التحرر من الأحكام المسبقة تأسيسها على ما هو إيجابي، أعني على ما هو أصلي الإدراك

فإن الوضعانيين الحقيقيين هم نحن. وفي الحقيقة فإننا لن نقبل بأثر من أي سلطة التخلي عن حق الاعتراف بأن كل أصناف الحدس متساوية الحق في كونها مصادر للمعرفة ولا حتى بأثر سلطة «**علم الطبيعة الحديث**». فإذا تكلم **علم الطبيعة** استمعنا إليه استماعا جيدًا كالأطفال. لكن علم الطبيعة ليس هو الناطق دائمًا عندما ينطق الباحثون في الطبيعة وبكل يقين ليس هو المتكلم عندما يتكلمون في «**فلسفة الطبيعة**» وفي «**نظرية المعرفة الخاصة بعلم الطبيعة**». وقبل كل شي فإن علم الطبيعة ليس هو المتكلم عندما يحاول الباحثون في الطبيعة جعلنا نعتقد أن الأمور البينة بنفسها العامة مثل كل الأوليات (قضايا من جنس أن (ص. 39) «أ + 1 = 1 + أ» **أو أن الحكم لا يمكن أن يكون ذا لون أو أن نغمتين مختلفتين بالكيف تكون إحداهما أعمق والثانية أرفع أو أن الإدراك الحسي هو بالذات إدراك لشيء وما ماثل)** تكون عبارات عن وقائع تجريبية في حين أننا ندرك بوضوح تام أن مثل هذه القضايا تعبير يفسر **معطيات الحدس الاستمهائي**. ولهذه العلة بالذات يتبين أن الوضعانيين ينقصهم تارة التمييزات الرئيسة لأصناف الحدس وتارة هم يرون الفروق فعلًا لكن الأحكام المسبقة تقيدهم فلا يعتبرون صالحًا إلّا أحدها بل ولا يريدون أن يعترفوا إلّا بوجوده وحده.

21 ـ أمور غير واضحة عند المثاليين

إن عدم الوضوح يسود هنا حقًّا ولكن في الاتجاه المقابل. فالمثاليون يسلمون حقًّا بالفكر الخالص وبالقبلي. ومن ثم فهم يرفضون الأطروحة التجريبية. لكنهم لا يذهبون بذلك تفكُّريًّا إلى الوعي الواضح فيسلمون بوجود شيء من جنس الحدس الخالص بوصفه نوعًا من الإعطاء تكون فيه الماهية معطاة إعطاء أصليًّا كموضوع تمامًا كما تكون الحقائق الفردية معطاة في الحدس التجريبي. إنهم لا يعترفون بأن كل **حكم بدهي** كالحال خاصة بالنسبة إلى الحكم البدهي في الحقائق الكلية اللامشروطة ينضوي هو أيضًا تحت مفهوم **الحدس المعطي** الذي له بالذات كثير من التمييزات وخاصة من المقولات المنطقية التي يتوازى سريان فعلها[1]. وفعلًا فنحن نتكلم على البداهة لكننا بدلًا من أن نعتبرها **بصيرة** ينبغي

(1) راجع **البحوث المنطقية** الجزء الثاني البحث السادس الفقرة 48 وما يليها وكذلك ما تقدم هنا في الفقرة الثالثة.

أن يصلها البصر العادي بالعلاقات مع الماهية نتكلم على إحساس بالبداهة يعطي للحكم تلوينًا إحساسيًّا كعلامة صدق خرافية. ومثل هذه النظرات لن تبقى ممكنة إلّا ما بقينا جاهلين بتحليل أصناف الوعي تحليلًا مدركًا إدراكًا خالصًا يقع بمقتضى ماهيتها بدلًا من أن نصوغ نظريات من فوق ونفرضها عليها. وهذه الأحاسيس المزعومة بالبداهة وأحاسيس الضرورة الفكرية أيًّا كانت تسميتها ليست شيئًا أكثر من أحاسيس اختلقها (أصحاب) النظريات[1]. فكل امرئ جعل أية حالة من حالات البداهة معطى حدسيًّا حقيقيًّا وقارنها بحالة عدم البداهة في المضمون الحكمي نفسه يمكن أن يسلم بذلك. ثم إن أي امرئ يلاحظ في الوقت نفسه أن المفروضة الضمنية (ص. 40) لنظرية **البداهة الإحساسية** بإطلاق أعني النظرية القائلة إنه بمقتضى هذه الماهية النفسية الحكم نفسه يكون لها تارة لون إحساسي وطورًا لا يكون لها ذلك اللون نظرية خاطئة من أساسها بل إن الطبقة العليا نفسها التي تطابق تارة وبالتدريج القول نفسه من حيث هو تعبير مطابق للدلالة المجردة هو حدسُ واقعةٍ مبصرٌ لها بوضوح في حين أنها طورًا تعمل بصفتها فرقًا لظاهرة مختلفة تمام الاختلاف ظاهرة غير حدسية بل ربما وعي مختلط تمام الاختلاط وغير مخلَّق العناصر. وبالحق نفسه فإنه يمكن من ثم للمرء كذلك وببساطة أن يستوعب الفرق في دوائر التجربة بين حكم الإدراك الحسي الواضح والمطابق لموضوعه وبين الحكم المبهم والتحكمي حول حال الأمر نفسه وأن الأول له خاصية الإحساس بالوضوح والثاني يخلو منها.

22 ـ لائمة الواقعية الأفلاطونية. الماهية والمفهوم

إن ما يتكرر طابعة الصادم دائمًا هو كوننا نضع **مُثلًا** أو **ماهيات** كحقائق ذات نزعة أفلاطونية نضعها كموضوعات مثلها مثل غيرها من الموضوعات وننسب إليها الوجود الفعلي (الحقيقي)، وبالتضايف مع ذلك ننسب إليها قابلية الإدراك بالحدس بصورة لا تختلف عن إدراك الوقائع الفعلية. ولكن فلنصرف النظر هنا عن ذلك النوع من القراء الذين هم لسوء الحظ في الغالب قراء غير ثابتين والذين يخضعون ما يقرأونه لتصوراتهم الغريبة تمامًا عن المؤلف ومن ثم

(1) فالعروض التحريرية التي من جنس ما ظهر في متن تدريس علم النفس لألفنهنس مثلًا ص.289 وما بعدها ليست حسب رأيي إلّا متخيلات ليس لها أدنى أساس في الظاهرات.

فهم لا يستصعبون انتخاب أنواع من الخُلف من عروضه العلمية[1]. فإذا كان القصد بالموضوع وبالواقعي الواقع الفعلي والفعلية الواقعة الشيء نفسه فإن تصور المثل كموضوعات وواقعات فعلية يكون دون شك **أقنمة أفلاطونية Platonische Hypostasierung** عديم المعنى. أما إذا كان الأمران مفصولين فصلًا صارمًا كما حصل ذلك في كتاب **البحوث المنطقية** فإن الموضوع يعرف «**كشيء ما**» كموضوع قضية حملية إيجابية مثلًا. فأية صدمة عندئذ تبقى اللهم إذا تعلق الأمر بما ينبع من الأحكام المسبقة الغامضة؟ كما أني لم أختلق مفهوم **الموضوع الكلي** بل إنما أنا اكتفيت بإعادة الموضوع الذي تطلبه كل قضايا المنطق الخالصة وأشرت في الوقت نفسه إلى أنه أمر لا يمكن الاستغناء عنه بمقتضى المبدأ ومن ثم فإنه أمر محدد للقول العلمي الكلي. وبهذا المعنى (ص. 41) فحتى الكيفية النغمية «**ج**» التي توجد في سلسلة النغمات والتي هي عنصر (ذي وحدة) عدديـ(ـة) وحيدة أو العدد 2 في سلسلة الأعداد أو شكل الدائرة في عالم الأشكال الهندسية المثالي وأية قضية نختارها من عالم القضايا وباختصار أشياء كثيرة مثالية كل ذلك هو موضوع (بهذا المعنى). **إن العمى عن إدراك المثل هو نوع من العمى في النفس ولعل من يعاني منه قد أصبح بفعل الأحكام المسبقة عاجزًا عن أن ينقل ما له في مجالات حدسه إلى مجال الحكم**. وفي الحقيقة فإن كل الناس يرون المثل والماهيات وهم يعملون بواسطتها في فكرهم ويحكمون كذلك أحكامًا ماهوية ـ إلّا أنهم يستبعدونها من تأويلاتهم بسبب موقفهم المنتسب إلى نظرية المعرفة. فالمعطيات البينة بنفسها عنيدة وهي تترك (أصحاب) النظريات يتكلمون عليها. لكنها تبقى مع ذلك على ما هي عليه. ومن مهام النظريات أن تكون توجهاتها تابعة للمعطيات. ومن مهام نظرية المعرفة أن تميز بين أصناف المعطيات الأساسية وأن تصفها بحسب ماهيتها الذاتية لها.

إن الأحكام المسبقة يمكن أن تكون بالمنظور النظري كافية بصورة ملحوظة. لكنها لا يمكن أن تعطينا الماهية ولا حدس الماهية كذلك **(الاستمهاء)**. وهكذا فالأمر ينبغي أن يكون متعلقًا بـ«**أقنمات (جوهرة المعاني الـ) ـنحوية**» حيثما يعارض ذلك الكلام الكلي الأقنمات النحوية التي علينا ألّا نواصلها بالانتقال إلى

---

(1) فالخصومة ضد **البحوث المنطقية** وضد مقالي في **لوجوس** بما فيها ذات النوايا الطيبة تدور في جزئها الأكبر لسوء الحظ في هذا المستوى من النقاش.

«**أقنمات ميتافيزيقية (جوهرة الصور الماهوية الكلية التي تعرف الموجودات)**». ومن ثم فستُبنى بحماس كبير نظريات في التجربة وسيتم إثراء علم النفس التجريبي الفخور بنفسه هنا كما في كل الدوائر القصدية (التي تمثل دون شك أهم أغراض علم النفس) بظاهرات تختلقها تحليلات نفسية وما هي بالتحليلات النفسية. وهكذا فستعد **المستَمهيات أو الماهيات** مجرد مفهومات والمفهومات «**رسومًا نفسية**» و«**منتجات تجريد**» ومن حيث كذلك فهي تؤدي بكل بساطة دورًا كبيرًا في فكرنا. إنما **الماهية والمستمهَى أو الأيدوس** (هكذا يزعمون) أسماء فلسفية مفضلة لـ(تسمية) «**وقائع نفسية فقيرة**». إنها أسماء خطيرة وضعت من أجل غايات ميتافيزيقية.

فنجيب: لا شك أن الماهيات مفهومات عندما نقصد بها ـ وهو ما تسمح به دلالات الكلمة المتعددة ـ الماهية أيضًا. لكن علينا أن نوضح أن الكلام عن المنتَج النفسي يكون عندئذ عديم المعنى ومثلُه الكلام عن بناء المفاهيم إذا كان القصد أن نفهمهما الفهم الصارم والحقيقي. فأحيانًا نصادف في إحدى الدراسات أن متوالية الأعداد متوالية من المفاهيم ثم بعد ذلك (ص.42) الكلام على المفهومات كصور فكرية. ففي المقام الأول اعتبرت الأعداد ذاتها والماهيات مفهومات. لكننا نسأل هل الأعداد تبقى ما هي سواء تصورناها أو لم نتصورها؟ فليس من شك في أني أنا الذي يعد وأني أنا الذي يصور تمثلاتي العددية بشكل «**واحد ثم واحد**». ولا شك كذلك أن هذه التمثلات العددية هي تلك الأعداد التي أتمثلها وهي عندما أتمثلها مساوية مرة أخرى فهي غيرها. وبهذا المعنى فإنه لا يوجد أحيانًا أي تمثل للعدد وفي حين آخر يوجد ما نريد من التمثلات الكثيرة للعدد الواحد نفسه. لكننا ومن ثم بالذات نفرق بين الأمرين (ولا يمكننا أن نتجنب ذلك): **فتصور العدد ليس هو العدد نفسه ليس هو العدد 2 الذي هو العنصر الوحيد من سلسلة الأعداد والذي هو مثله مثل كل الأعداد التي من هذا النوع عدد لازماني**. ووصف الأعداد بكونها **صورًا نفسية** مناف العقل وهو صادم لما يقبل الإدراك الصحيح والصالح في كل زمان وتام الوضوح وكذلك لكل معنى نظري يتضمنه كلام علم العدد. فإذا كانت **المفهومات صورًا نفسية** فإن الأمور التي من جنس الأعداد الخالصة ليست **مفهومات**. أما إذا كانت هذه الأمور مفهومات فإن **المفهومات** ليست **صورًا نفسية**. لذلك فلا بد لنا من مصطلحات جديدة وبالذات لعلاج أنواع الالتباس التي هي بهذه الدرجة من الخطر (**على وضوح المعاني الظاهرياتية**).

23 ـ حرية الاستمهاء(*) والماهيةُ والوَهْمَةُ(**)

وقد يعترض معترض فيقول: **أليس صحيحًا وبينًا بنفسه أن المفهومات أو إذا أردنا الماهيات مثل الأحمر والبيت إلخ... تنبع من الحدوس الفردية بالتجريد؟ ألسنا نبني ما نشاء من المفهومات (باشتقاقها) من مفهومات سابقة البناء؟** وإذن فالأمر يتعلق بمنتجَات نفسية. وقد يضيف البعض أنها شبيهة بما يحصل في حالات الوهمات التحكمية: كالحيوان الخرافي العازف على الناي الذي نتخيله بكل حرية وهو مع ذلك صورة تمثلية من صنعنا. فنجيب: ليس من شك في أن بناء المفاهيم يحصل كما أن التوهم الحر أمر عفوي وأنه من البين بنفسه أن ما هو منتَج عفويًا هو من منتجَات الفكر. لكن الحيوان الخرافي العازف على الناي فهو فيما يخصه دون شك تمثل بمعنى كونه يسمى كما يسمى التصور المتصوَّر ولكن ليس بمعنى التصور الذي هو اسم لتجربة نفسية معيشة؟ فالحيوان الخرافي نفسه ليس هو طبعًا أمرًا نفسيًا فهو لا يوجد لا في النفس ولا في الوعي ولا في أي مكان آخر إنه دون شك لا شيء إنه بصورة كاملة وتامة مجرد تخيُّل أو بعبارة أوضح: **إن تجربة التخيل المعيشة هي تخيل الحيوان الخيالي**. وبما هو منتسب إلى التجربة المعيشة نفسها لا غير فإنه «**الحيوان الخرافي المتصوَّر**» و«**الحيوان الخرافي المتخيَّل**». لكننا لا نخلط الآن هذه التجربة الخيالية المعيشة كذلك (ص. 43) بما نتخيله فيها من حيث هو المتخيَّل[1]. وإذن فما هو منتَج في التجريد التلقائي ليس هو الماهية بل الوعي بالمنتَج. ومن ثم فالوضعية هي ـ وذلك واضح بصورة جوهرية ـ وضعية وعي معط أصلي لماهية في ذاتها (**استمهاء**) وهي حتمًا ماهية

(*) تلقاء النفس لماذا؟ العلاقة بين هذا المفهوم والحرية من حيث هي خاصية طبيعية وكان يمكن أن نأخذ الفطرة لكنها صارت مفعمة بدلالة دينية قد تحرف النظر عن القصد. (المترجم).

(**) نترجم Fictum بوهمة وتوهيمة واستيهامة بمعنى ما يبدعه الوهم أو الخيال من المعاني في مقابل الماهية التي هي حقيقة وجودية وليس وهمة أعني مبدعة وهمية. والكلمة العربية التي تفيد هذا المعنى هي تهمة في الأصل. لكن التهمة صارت ذات شحنة قانونية بمعنى توجيه تهمة لمتهم بعمل يعاقب عليه القانون. (المترجم).

(1) راجع بخصوص هذه المسألة التحليلات الظاهراتية الواردة في القسم الأخير من هذا العمل.

تلقائية في حين أن المعطي الحسي يكون جوهريًا خارج تلقائية الوعي المدرك: **فالموضوع الفردي يمكن أن يظهر وأن نعيه بصورة ملفتة لكنه يظهر من دون أن يكون ظهوره (ناتجًا) عن فاعلية تلقائية أحدثته.** وهكذا فلا وجود لأي مبرر عدا مبررات الخلط يمكن أن يستدعي التوحيد بين الوعي بالماهية والماهية ذاتها ومن ثم استنفاس الماهية.

إلّا أن أوضاع الوعي الإيهامي التابعة للوعي يمكن أن تكون مدعاة للانشغال وبالذات فيما يخص وجود الماهية. فهل الماهية متوَهمة كما يريد الشكاكون فعلًا؟ ومثلما أن الجوار التكاملي بين التوهم والإدراك الحسي تحت المفهوم الأعم مفهوم «**الوعي الحادس**» يلحق الضرر بوجود الموضوعات التي يعطيها الإدراك الحسي فهل يلحق الجوار التكاملي الذي تحقق أعلاه الضرر بوجود الماهية؟ فالأشياء يمكن أن ندركها حسيًا وأن نتذكرها ومن ثم أن نعيها بوصفها واقعة فعلًا أو يمكن في أفعال محولة أن ندركها كمشكوك فيها أو كعديمة الوجود (وهمية). ويمكن أخيرًا أن نعيها كذلك في تحويل آخر مختلف تمامًا بوصفها «**مجرد (أشياء) حالمة**» وكذلك بوصفها حقيقية فعلًا أو عديمة الوجود إلخ... نعيها بوصفها من الأحلام. وبالمثل تمامًا يكون الأمر مع الماهية ومن ثم فإنه يوجد تناسق في كونها مثلها مثل غيرها من الموضوعات يمكن أن يكون إدراكها أحيانًا صحيحًا وأحيانًا خاطئًا كالحال مثلًا مع الفكر الهندسي الخاطئ. إلّا إن إدراك الماهية وحدسها كلاهما فعل متعدد الوجوه وبصورة خاصة فإن حدس الماهية فعلٌ معطٍ أصليٌّ ومن حيث هو كذلك فهو نظير الإدراك الحسي وليس هو نظير التخيل.

24 ـ مبدأ كل المبادئ

كفانا كلامًا عن النظريات السقيمة (المنافية للعقل السليم). ولنذهب إلى مبدأ المبادئ: **فكون الحدس المعطي إعطاء أصليًا مصدر صحيح للمعرفة وكون كل ما يقدمه لنا الحدس بصورة أصلية (بنحو ما في تجسده الحي الفعلي) ينبغي أخذه بكل بساطة كما يعطى لنا ولكن كذلك في الحدود (ص.44) التي يعطى فيها بحيث هو في كل ذلك لا يمكن لأية نظرية وهمية أن تجعلنا نخالف الصواب فيه.** ولنعترف مع ذلك بأن كل نظرية هي بدورها لا تستمد حقيقتها إلّا من معطيات أصلية. فكل قضية لا وظيفة لها إلّا أن تمد مثل هذه المعطيات الأصلية عبارتها بواسطة التفسير بمجرده والدلالات المناسبة لها

بدقة. وهي كذلك حقًّا كما سبق أن قلنا في الكلمات التمهيدية من هذا الفصل بداية مطلقة بالمعنى الحقيقي للمبدأ ذي الوظيفة المؤسسة. لكن ذلك يصح بقدر مخصوص على معارف الماهية العامة التي من هذا النوع والتي يقتصر عليها عادة استعمال كلمة مبدأ.

وبهذا المعنى فإن الباحث في الطبيعة محق تمامًا في اتباع المبدأ القائل: **إنه لا بد من مساءلة كل القضايا حول وقائع الطبيعة مساءلتها عن التجارب التي تؤسسها**. ذلك أن هذا المبدأ قضية استُمدت مباشرة من البداهة العامة كما يمكننا أن نقتنع بذلك دائمًا من كوننا نجعل العبارات المستعملة في المبدأ تامة الوضوح ونجعل الماهية المنتسبة إليه معطى خالصًا. لكن الباحث في الماهية ومن يستعمل قضايا عامة دائمًا ويعبر عنها له بالمعنى نفسه مبدأ مواز لهذا المبدأ يتبعه. ولا بد أن يوجد مثل هذا المبدأ وذلك خاصة لأن مبدأ تأسيس معارف الوقائع بالتجربة المبدأ الذي سبق تسلمه ليس مبدأ ذا بداهة تجريبية كما هي الحال في الحقيقة بالنسبة إلى كل مبدأ وكل معرفة ماهوية عامةً.

25 ـ الوضعاني بوصفه باحثًا طبيعيًا في الممارسة والباحث الطبيعي بوصفه وضعانيًا في التفكر.

لا يرفض الوضعاني من حيث واقع الأمر معرفة الماهية إلّا حيثما يفكر فلسفيًا فينخدع بمغالطات الفلاسفة التجريبيين. لكنه لا يرفض هذه المعرفة حيثما يفكر ويؤسس كباحث في الطبيعة يقف الموقف العادي موقف علم الطبيعة. ذلك أنه من البين عندئذ أن ما يقوده هو إلى حد كبير **بداهات الماهية (بيناتها الحدسية)**. فمن المعلوم دون شك أن الفنون الرياضية الخالصة المادية منها مثل الهندسة **والفورونوميا (علم الأثقال)** والفنون الصورية **(المنطقية الخالصة)** مثل علم العدد والتحليل إلخ...هي الأداة الأساسية للتنظير في علوم الطبيعة. فكون هذه الفنون ليست بذات نهجه تجريبي ولا تأسس على الملاحظات والمحاولات على الأشكال المجربة وعلى الحركات إلخ.. كل ذلك أمرٌ بيِّنٌ بنفسه.

لكن (أصحاب المذهب التجريبي) لا يريدون أن يروا ذلك. وعلى المرء أن يأخذ حجتهم مأخذ الجد فيسأل: **أليست التجارب المؤسسة** (ص.45) **لا يكاد ينقصها شيء بل أليس ما في متناولنا من التجارب لامتناهيًا؟** ففي تجربة النوع الإنساني كله بل وحتى في تجربة ما تقدم عليه من أنواع الحيوان نجد زادًا

مهولًا من الانطباعات الهندسية والعددية جُمع واندمج في عادات تصورية ومنه تستمد تصوراتنا الهندسية معينَها. لكن من أين للمرء أن يعلم شيئًا إذن عن هذه الخزائن المتراكمة المزعومة إذا لم يكن أحد قد لاحظها ملاحظة علمية ووثقها توثيقًا أمينًا؟ منذ متى كانت التجارب التي نُسيت من أمد طويل والتي هي فرضية بإطلاق تعد أسسًا للعلم بدلًا من الأسس الحقيقية التي امتحنت بروية من حيث وظيفتُها التجريبية ومداها (التأسيسي) ومن ثم لأسس العلم الأكثر دقة؟ فعالم الطبيعة يلاحظ ويجرب ولا يرضى إلّا بأسس جيدة تخلو منها التجارب (الغفلة) السابقة على العلم فضلًا عن التصورات الغريزية والفرضيات حول التجارب الموروثة المزعومة.

أم لعل قائلًا يقول كما سبق أن قال بالفعل بعض الأطراف: **إننا مدينون بالأفكار الهندسية لـ«لتجربة المتخيَّلة» ونحن نحقق هذه الأفكار من حيث هي استقراءات مستمَدة من تجارب تخيلية**. ولكن لماذا ـ هكذا يأتي نص سؤالنا المضاد ـ لماذا إذن لا يستعمل عالم الطبيعة مثل هذه التجربة التخيلية المثيرة للتعجب أي استعمال؟ إنه لا يستعملها بالذات لأن التجارب في الخيال تكون تجارب متخيَّلة وليست حقيقية بل هي متخيَّلة مثلُها مثلُ الأشكال والحركات والمجموعات (الجارية) في المخيِّلة.

ولكن فلنشر بصورة أصح إلى معنى **القضايا الرياضية** معناها الحقيقي بدلًا من الرد على مثل هذه التأويلات بالحجاج من منطلق الأرضية التي حددها أصحابها. فحتى نعلم ما تعنيه **الأولية الرياضية** ونعلمه دون شك فعلينا ألّا نتوجه إلى الفلاسفة التجريبيين بل إلى الوعي الذي نستوعب فيه رياضيًّا بداهة **الأمر الأكسيومي** تمام الاستيعاب. فإذا حافظنا على خلوص وعينا بهذا الحدس فإنه لن يبقى أي شك أن **الأوليات أنظمة ماهوية خالصة** خالية من كل وضع لوقائع تجريبية (في الوجود) مهما كانت ضئيلة. فلا ينبغي للمرء أن يحدد المعاني المحايثة للفكر والحدس الهندسيين من خارجهما بالتنظير الفلسفي والنفسي بدلًا من أن يحددها انطلاقًا من تحقيقها تحقيقًا حيًّا وعلى أساس التحليل المباشر لهذه المعاني المحايثة. ولعل البعض قد ورث استعدادات معرفية من معارف الأجيال السابقة. لكن تاريخ هذه الموروثات أمر لا أهمية له في مسألة المعنى والقيمة تمامًا كما أنه لا أهمية لتاريخ قيمة الذهب بالنسبة إليها (ص. 46).

26 ـ علوم الموقف الوثوقي(*) وعلوم الموقف الفلسفي

وهكذا فالباحثون في علم الطبيعة يتكلمون على الرياضيات وعلى كل ما هو استمهائي كلامًا شكاكيًّا. لكن سلوكهم في منهجهم **الاستمهائي** سلوك وثوقي. وهذا لحسن حظهم. فالعلم الطبيعي صار عظيمًا لكونه تخلص من **الشكاكية القديمة المتورمة** دون تردد وتخلى عما (كان لها من) نصر (وهمي). وبدلًا من بذل الجهود في علاج المسائل الأفخاخ الغريبة مثل مسألة كيف يمكن لمعرفة الطبيعة الخارجية عامة أن تكون ممكنة وكيف يمكن أن تحل كل المصاعب التي وجدها القدامى في هذه الإمكانية كان من الأفضل عليهم علاج مسألة منهج المعرفة الصحيح المنهج المحقق فعلًا لمعرفة الطبيعة معرفتها التي تكون تامة ما أمكن التمام معرفتها في شكل العلم الطبيعي الدقيق. فقد أنجزت علوم الطبيعة هذا المنعرج بفضل السراط الطليق الذي حققته لبحثها الموضوعي. لكنها سرعان ما نكصت عنه لكونها فتحت السبيل من جديد لأفكار شكاكية واستسلمت لميول شكاكية حدت من إمكانات عملها العلمي. لذلك فقد بقي (أصحاب المذهب) الشكاكي بسبب استسلامهم لأحكام التجريبية المسبقة خارج اللعبة ولم يبق مذهبهم مطروحًا إلّا بالنظر إلى **دوائر التجربة**. لكنه لم يعد مطروحًا بالنظر إلى **دوائر الماهية**. ذلك أن دوائر الماهية لا يكفي فيها أن نجلب الاستمهائي إلى دوائر بحثها بمجرد الرايات التجريبية الزائفة. فهذا النوع من إعادة التقويم لا يعجب إلّا **الفنون الاستمهائية** ذات التأسيس القديم والتي صارت غير منازع فيها بسبب ما ينتج عن العادة من حقوق كالحال مع الرياضيات (كما سبق أن أشرنا إلى ذلك). أما فيما يتعلق بتأسيس **علوم استمهائية** جديدة فإن الأحكام التجريبية المسبقة تؤدي حتمًا دور العوائق المؤثرة تام التأثير. والموقف الصحيح في **الدوائر الوثوقية بالمعنى الإيجابي** أعني في دوائر البحث المتقدم على الفلسفة الدوائر التي تنتسب إليها كل العلوم التجريبية (ولكن ليس هي وحدها) هو الموقف الذي يجعلنا بكل وعي نستبعد **كل شكاكية ومعها كل فلسفة الطبيعة ونظرية المعرفة** ونأخذ **التوضعنات المعرفية** حيثما نجدها فعلًا ـ أما أي نوع

(*) كلمة «**وثوقية**» لا تستعمل هنا بمعنى تحقيري بل هي تستعمل بمعنى وصفي لنهج المعرفة أي أن المقصود هو المعرفة ذات النهج النسقي في منظومة استدلالية تنطلق من مبادئ مسلمة. وهو معنى كنطي يضفي على الوثوقية معنى إيجابيًّا لكونه يصف الطريقة النسقية الاستنباطية ولا يهتم بالمضمون. (المترجم).

من المصاعب توجد هنا فإن تفكير المعرفة في إمكانية مثل هذه **التوضعنات** يمكن أن يبينها.

بل إنه لا بد من تحقيق قطيعة هامة ولا يمكن تجنبها في مملكة البحوث العلمية. فمن ناحية أولى توجد علوم **الموقف الوثوقي** العلوم التي تتوجه إلى الأشياء غير منشغلة بأية إشكالية من إشكاليات نظرية المعرفة (ص. 47) ولا بإشكالية شكاكية. فالباحثون فيها ينطلقون من معطيات أمورها الأصلية (ويعودون دائمًا إليها في اختبار معارفها) ليسألوا عما يعطيهم الأمور مباشرة وما يمكن أن يستنتج على أساسها استنتاجًا غير مباشر بالنسبة إلى أمور المجال عامة. وتوجد من ناحية ثانية **البحوث الفلسفية** التي لموقف نظرية المعرفة وبصورة نوعية للموقف الفلسفي الذي يتوجه بالبحث إلى المشاكل الشكاكية التي تطرحها إمكانية المعرفة فيحلها في المقام الأول حلًا كليًا بمقتضى المبدأ حتى يتمكن بعد ذلك خلال استعمال الحلول الحاصلة من استنتاج النتائج الصالحة لتقويم المعنى النهائي والقيم المعرفية لما تحصله العلوم الوثوقية من نتائج. وإنه لصحيح على الأقل في وضعية عصرنا الحاضر ـ ما كان الأمر متعلقًا عامة بنقد للمعرفة يكون هو ذاته عالي التكوين وتام الصرامة والوضوح والجرأة ـ إنه لصحيح أن نرسم حدود البحث الوثوقي بالمقابل مع طرح السؤال النقدي. وبعبارة أخرى فإنه يبدو لنا في المقام الأول أمرًا صحيحًا أن نهتم بألّا تعوق أحكام المعرفة النظرية المسبقة (وبصورة عامة الأحكام المسبقة الشكاكية) الأحكام المسبقة التي حسم العلم الفلسفي في أمر شرعيتها وعدم شرعيتها والتي اعتاد الباحث الوثوقي ألّا ينشغل بها لئلا تعوق طريق بحوثه. إلّا أنه من خاصية هذا النوع من الشكاكية أنها تولد هذا النوع من العوائق الضارة.

ولهذه العلة بالذات وفي الوقت نفسه اتصفت الوضعانية الحقيقية بكونها أصبحت نظرية المعرفة لأجلها كعلم بعدًا ذاتيًا لها ضرورة. ومهما كانت المعرفة ذات التوجه الموضوعي الخالص والحاملة للفهم راضية عن نفسها فإن إمكانية صحة أصناف المعرفة بل وضمنها حتى أصناف الحدوس والبداهات تبدو مثلما تبدو عودة المعرفة على ذاتها عودة تفكرية مشوبة بأصناف من عدم الوضوح والالتباس وبمصاعب لا تقبل الحل أصلًا وذلك خاصة باعتبار المفارقة التي تدعيها موضوعات المعرفة قبالة المعرفة. ولهذه العلة بالذات يوجد شكاكون يقبلون مع ذلك كل حدس وكل تجربة وبداهة فيعتبرونها أمورًا صحيحة. لكن نتيجتها البعيدة يمكن أن تكون كذلك عوائق لمحرك العلم العملي. ونحن نعزل

هذه العوائق في شكل علم وثوقي طبيعي (وهو مصطلح لا ينبغي إطلاقًا أن يعتبر معبرًا عن أي تحقير) (ص. 48) لكوننا نقتصر على المبدأ الأعم لكل منهج المبدأ الذي يجعل الشرعية الأصلية لكل الموضوعيات واضحة ويحافظ عليها حية المعنى في حين أننا نتجاهل المشاكل المضمونية المتنوعة لإمكانية أصناف المعرفة المختلفة والتضايفات المعرفية.

القسم الثاني

التأمل الظاهرياتي الأساسي

الفصل الأول

أطروحة الموقف الطبيعي وعزلها(*)

27 ـ عالم الموقف الطبيعي: أنا وعالمي المحيط

نبدأ تأملاتنا بوصفنا بشرًا (وننطلق) من عالم الحياة الطبيعية فنتصور الأشياء ونقضي في شأنها ونحس بها ونريدها بمنظور الموقف الطبيعي. أما ما يعنيه ذلك فسنوضحه بتأملات بسيطة يكون إنجازها بصيغة المتكلم الإنجاز الأفضل.

إني دارٍ الآن بعالم مكانُه ذو اتساع لامتناه. ودار بأنه هو صائر في الزمان.

(*) كان يمكن أن نختار كلمة «**قطع**» كما في قطع صلة الرحم لكن «**عزل**» تؤدي المعنى المقصود بـ Ausschlag أداء أفضل والعلة هي الدلالة المضاعفة للكلمة: ففيها معنى قطع الصلة بين شيئين كما في معنى قطع النور بإدارة المفتاح الذي يعزل مصدر الطاقة عن المصباح فيوقف مرور الكهرباء بالفصل بين المنبع والمصب وفيها كذلك معنى تعطيل السلطان السابق بمقتضى تلك الصلة كما في معنى عزل موظف مثلًا. وفيها أخيرًا المعنى الجامع للانقطاع الذي يجعل العقل في الموقف غير الطبيعي للاستثناءات الظاهرياتية وكأنه منقطع عن العالم بموضوعاته وبنظرياته حولها ليكون في صلة مباشرة مع الظاهرات ذاتها. وهذا ما يقول هوسرل للتمييز بين العزل والرفع: «**ثم إننا نلاحظ أنه لا شيء يعترض طريقنا للكلام كذلك دائمًا على الوضع بين قوسين (في مسالة) التضايف بين الإقليم والمقولة بخصوص ما نضعه من وضعنات. فالمقصود في هذه الحالة أن كل أطروحة ذات صلة بهذه الوضعنة ينبغي أن تعزل وأن تُغير فتُحول إلى وضعية «ما بين قوسين»**». وعند النظر في الأمر بدقة فإن استعارة «**الوضع بين قوسين**» تناسب بصورة أفضل من الآن فصاعدًا دوائر الموضوع كما أن الكلام على «**الوضع خارج العمل**» (العزل) أفضل مناسبة لدائرة الفعل أعني لدور الوعي» (ص.56). فيكون العزل متعلقًا بدور الوعي والوضع بين قوسين متعلقًا بدوائر الموضوع: الموضوع يُوضع بين قوسين والوعي يُعزل. (المترجم).

وأنه قد صار بلا نهاية. وكوني به واعيًا يعني قبل كل شيء أني أجده مباشرة وأعيش تجربته. وبواسطة البصر واللمس والسمع إلخ...أجد أشياء العالم الجسمية ببساطة في توزيع مكاني ما أمامي أجدها بضروب مختلفة من الإدراك الحسي. وهي «**موجودة**» بالمعنى الحقيقي للكلمة أو بمعناها المجازي سواء كنتُ منتبهًا إليها ومنشغلًا بتأملها والتفكير فيها والإحساس بها وإرادتها أم لم أكن. وكذلك الكائنات الحيوانية ومثلها البشر. كل ذلك موجود بالنسبة إلي. إنه موجود مباشرة قدامي. أنظر إلى البشر وأراهم وأسمع اقترابهم مني وأمسكهم بيدي وأتبادل الكلام معهم وأفهم مباشرة ما يتصورون وما يفكرون فيه وما يعتمل فيهم من أحاسيس وما يشتهون وما يريدون. كما أنهم يوجدون في مجال حدسي وجود الحقائق الفعلية حتى عندما لا أنتبه إليهم. وليس من الضروري أن توجد هذه الأشياء أو غيرها في مجال إدراكي وجودًا فعليًّا. فبالنسبة إلي توجد أشياء حقيقية وجود الأشياء المعينة والمتفاوتة في كونها معلومة لي وهي مندمجة فيما أدركه فعلًا دون أن تكون هي ذاتها مدرَكةً لي (أي أن أكون داريها) بل وحتى دون أن تكون مرئية رؤية ناجزة في الحاضر. وبوسعي أن أنقل انتباهي (ص.49) من المكتب الذي سبقت رؤيته وملاحظته أنقله خلال الجزء غير المرئي من الغرفة وراء ظهري إلى الفيراندا في الحديقة أو إلى طفلي في المهد إلخ... أو إلى كل الأشياء التي أعلم مباشرة أنها توجد هنا أو هناك في محيطي الواعي المباشر (الذي تتقاسم التحيز فيه) ـ وهو علم ليس له مع العلم المفهومي أي نسب ولا يتحول إلى رؤية واضحة إلّا بفضل توجه الانتباه إليه. وهو كذلك علم لا يوجد إلّا وجودًا جزئيًّا وفي الغالب بصورة كثيرة النقص.

كما أن العالم الموجود عندي في كل لحظة يقظة بمقياس الوعي لا تستوفيه هذه الدائرة الثابتة التي يتقوم بها مجال الإدراك الفعلي لمجال هذا المرئي بوضوح أو بغموض ولما يتقاسم الحضور فيه بدلالة بينة أو غير بينة. بل إنه يمتد إلى ما لا حد له بنظام وجود متين. فما هو مدرَك فعلًا وما هو مشترك الحضور (في الوعي) بوضوح متفاوت وما هو محدد (أو على الأقل محدد بقدر ما) يفرضه أحيانًا أفقٌ واعٍ غامضٌ لواقع فعلي غير محدد، وأحيانًا أخرى يحيط به هذا الأفق نفسه. وبوسعي أن أبث فيه بنجاح متغير شعاع النظر المنير الذي يصدر عن الانتباه. فمن ضروب الاستحضار المحددة والتي تكون في البدء غامضة ثم تصبح بعد ذلك مُحيِية (لمضمونها) تمدني بشيء ما بسلسلة من مثل هذه الذكريات

فتتطابق مع دائرة التحديد وتتوسع بصورة دائمة التواصل ويحتمل أن تصل إلى حد يتحقق فيه التناسق مع مجال الإدراك الحالي بوصفه المحيط المركزي. إلّا أن النجاح هو بصورة عامة نجاح آخر: فالغيمة الخالية التي لأصناف عدم التحديد الغامضة تمتلئ بإمكاناتٍ رؤيةٍ أو بمقدراتٍ ذهنيةٍ ولا يبقى مرسومًا فيها إلّا صورة العالم وبالذات صورته كعالم. ثم إن المحيط اللامحدد غير متناه. فالأفق الغائم والذي هو بإطلاق ممتنع التحديد قائم هنا ضرورة.

ومثلما كان الأمر مع العالم من حيث نظامُ وجودِه في حاضره المكاني (التساوق) الذي شرحته إلى حد الآن فإن للعالم السلوك نفسه من حيث نظامُ وجودِه في تواليه الزماني. فهذا العالم الموجود بالنسبة إلي والمشار إليه الآن - وبيِّن أن الأمر هو نفسه في كل آنٍ يقظ - له أفقه الزماني المزدوج أعني ماضيه المعلوم أو المجهول الحي مباشرة أو غير الحي وله حاضره. ويمكن لي بفاعلية التجربة الحرة التي تجعل الموجود محدوسًا لي يمكن أن أُجيل نظري الفاحص في أنساق الواقع المحيط به مباشرة. فبوسعي أن أغير موقعي في المكان وفي الزمان وأن أوجه ناظري (ص.50) إلى هنا أو إلى هناك (في المكان) وأن أوجهه زمانيًّا مستقبِلًا (للتوقع) أو مستدبِرًا (للتذكر) ويمكنني دائمًا أن أنتج إدراكات واستحضارات متفاوتة الثراء المضموني أو كذلك **متخيَّلات** متفاوتة الوضوح تُرِيني فيها ما هو ممكن ومقدَّر في صور ثابتة من العالم المكاني والزماني.

وعلى هذا النحو أجدني دائمًا في حالة الوعي اليقظ دون أن أستطيع تغييرها في العالم ذاته رغم كونه من حيث وجودُه المضموني عالمًا متغيرًا. فالعالم متواصل الوجود دائمًا بالنسبة إلي وأنا نفسي أحدد عناصره. لذلك فهذا العالم ليس هو بالنسبة إلي موجودًا هنا كمجرد عالم أشياء بل هو بالمباشرة نفسها عالم قيم وعالم أخيار وعالم عملي. وبكل بساطة فإني أجد الأشياء أمامي جاهزة كالحال مع هيئة الأشياء وكذلك مع الخاصيات القيمية من حيث حسنُها أو قبحُها أو من حيث ما يُمْتِعُ فيها وما يُمْعِضُ أو من حيث كونها مريحة أو غير مريحة أو ما ماثل ذلك. وبصورة مباشرة توجد الأشياء قبالتي بصفتها أشياء للاستعمال كالمكتب مع كتبه وكأس الشرب والمزهرية والبيانو إلخ...كما أن هذه الخاصيات القيمية والعملية تنتسب انتسابًا تكوينيًّا إلى الموضوعات الموجودة من حيث هي ما هي سواء التفت إليها وإلى الأشياء أو لم ألتفت. والأمر نفسه يصح طبعًا على حيوانات محيطي. إنها أصدقاء لي أو أعداء وهي في خدمتي أو هي أرفع مني منزلة أجنبية عني أو من ذوات القربى إلخ...

28 ـ الـ«أُفَكِّرُ» (الكوجيتو). عالمي المحيط الطبيعي والعوالم المحيطة المثالية.

وبالفعل فإن تلقائيّات وعيي المركَّبة والمتنوعة والمتغيرة ذات صلة بهذا العالم الذي أجد نفسي فيه والذي هو في الوقت نفسه عالمي المحيط: **تلقائيّات الملاحظة الباحثة وعالم التفسير والصوغ المفهومي في الوصف والمقارنة والتمييز والتجميع والعد والافتراض والاستنتاج وباختصار للوعي المنظِّر بأشكاله ودرجاته المختلفة**. والأمر نفسه بالنسبة إلى أفعال الوجدان والإرادة وأحوالهما المتنوعة: كالاستلذاذ والاستئلام وكالفرح والحزن وكالشوق والهرب وكالأمل والخوف وكالعزم والعمل. كلها مع حسبان الأفعال البسيطة التي أعي بها العالم في توجهي إليه واستيعابي إياه التلقائيين من حيث هو موجود مباشرة كلها تشملها عبارة ديكارت «**أفكر**». وفي حياتي هنا أواصل حياتي على هذه الصورة الأساسية لكل (ص.51) حياة بالفعل سواء قضيت بـ«**أفكر**» (الكوجيتو) في ذلك أم لم أقض وسواء توجهت متفكرًا أنا والفكر أم لم أتوجه. فإذا كنت هذا الأخير فإني أكون «**أفكر**» جديدًا متقدًا حيوية. وهذا الـ«**أفكر**» من ناحيته غيرُ دارٍ بذاته ومن ثم فهو ليس في موضع الموضوع بالنسبة إلي.

وبصورة متصلة فإني أصادف نفسي كامرئ يدرك ويتصور ويفكر ويحس ويشتهي إلخ... وفي ذلك أجد نفسي في الوقت نفسه وفي الأغلب في علاقة دائمة بالواقع المحيط. ذلك أني لست دائمًا على هذه العلاقة وليس كل «**أفكر**» أعيش فيه موضوعاتُ فكره هي الأشياء والناس وأي موضوعات أو «**وقائع أمر**» من وقائع عالمي المحيط. فأنا أشتغل مثلًا بالأعداد الخالصة وقوانينها. ومثل هذه الأشياء لا وجود لها في عالمي المحيط عالم موجودات العالم الحقيقي. وحتى عالم الأعداد فإنه يوجد بالنسبة إلي كمجال موضوعي للاشتغال بالعدد. وفي حين يكون مثل هذا الاشتغال بالأعداد المفردة أو بالصور العددية في زاوية نظري محاطًا بأفق عددي محدد أحيانًا وغير محدد أحيانًا أخرى يكون هذا «**الوجود هنا بالنسبة إلي**» مثل الموجود وجودٌ من نوع آخر. فالعالم العددي لا يكون **موجودًا هنا** بالنسبة إليَّ إلّا **ما ظللت واقفًا الموقف العددي**. والعالم الطبيعي العالم بالمعنى المعتاد يتواصل موجودًا هنا كذلك ما ظللت عائشًا فيه عيشًا طبيعيًّا. وما ظلت الحال هكذا فإني واقف موقفًا طبيعيًّا. وبالفعل فللأمرين بكل وضوح المعنى نفسه. ولا شيء من ذلك يحتاج حقًّا إلى التغيير إذا تملكت ذات مرة عالم العدد أو ما يماثله من العوالم الأخرى بتحقيق

المواقف المناسبة. فالعالم الطبيعي يبقى عندئذ عالما موجودًا وأنا أبقى بعد ذلك كما كنت قبله على موقفي الطبيعي الذي لا تزعجه المواقف الجديدة. وإذا اقتصرت حركة الـ«**أفكِّر**» الذي لي على التحرك في عوالم هذه المواقف الجديدة فإن العالم الطبيعي يبقى خارج التأمل فيكون خلفية بالنسبة إلى فعل وعيي لكنه ليس أفقًا ينتظم فيه العالم العددي. والعالمان الموجودان معًا يكونان غير مترابطين بصرف النظر عن علاقة الأنا بهما علاقته التي يوجه بمقتضاها ناظره وأفعاله بحرية في هذا أو ذاك من العالمين.

29 ـ «الذوات ـ الأنا» الآخرون والعالم المحيط الطبيعي المشترك بينهم

إن كل ما يصح عندي أنا ذاتي هو كما أعلم صحيح عند جميع البشر الآخرين الذين يوجدون في عالمي المحيط (ص.52). والأمر هو بحيث إني أرى عالمي المحيط وعالمهم المحيط أراه بصورة موضوعية العالم الواحد نفسه الذي لا يختلف عندنا جميعًا إلّا باختلاف كيفيات حضوره المختلفة في وعينا. فكل واحد منا له موضعه الذي يرى منه الأشياء الموجودة والذي بمقتضاه تحصل لكل واحد منا **ظهورات** الأشياء المختلفة. وكذلك فإن مجال الإدراكات الفعلية لكل واحد منا ومجال ذكرياته الفعلية إلخ... مختلفة بصرف النظر حتى عن كون ما هو من الأمور الواعية المشتركة بين الذوات يكون الوعي به على أنحاء مختلفة وبنظرات ذات أنحاء مختلفة وبدرجات من الوضوح مختلفة إلخ... ففي ذلك كله نتفاهم مع جوارنا (إخوتنا) من البشر ونضع معًا واقعًا زمانيًّا ـ مكانيًّا واقعًا موضوعيًّا مشتركًا بصفته عالمنا المحيط الموجود بالنسبة إلينا جميعًا والذي ننتسب إليه نحن أيضًا.

30 ـ الأطروحة العامة للموقف الطبيعي

إن ما عرضناه من خاصية مميزة «**لمُعطَوِية**» **الموقف الطبيعي** **Gegebenheit der natürlichen Einstellung** ومن ثم لخاصيتها المميزة الحقيقية كان عينةً ممثلة للوصف الخالص لكل «**نظرية**». فالنظريات أعني هنا أفكارًا أولية من كل الأنواع نبعدها عنا بحزم في هذه البحوث. فهي لا تنتسب إلى دوائر فكرنا إلّا من حيث هي وقائع من عالمنا المحيط لا كحقائق فعلية أو كوحدات معترف بقيمتها المزعومة. لكننا الآن لم نضع لأنفسنا مهمة نواصل بمقتضاها الوصف الخالص والبلوغ به إلى أبعد خاصية نسقية للاستيعاب وأعمقها خاصية تميز كل ما نصادفه في الموقف الطبيعي تمييزًا واسعًا وعميقًا

(بل وخاصة كل ما يتشاجن معها من المواقف الملائمة لها). فيمكن لنا بل وينبغي علينا أن نحدد المهمة ـ كمهمة علمية ـ وهي مهمة فائقة الأهمية رغم كونها لم يكد أحد ينتبه إليها إلى حد الآن. لكنها ليست مهمتنا هنا. وبالنسبة إلينا نحن الذين بدأنا نشرئب إلى أبواب الولوج إلى **علم الظاهريات**، فإن كل ما هو ضروري لهذا التوجه قد تحقق بعد ولم نبق بحاجة إلّا إلى بعض الخصائص المميزة للموقف الطبيعي خصائصه ذات العمومية التامة والتي تدخلت بعد في أوصافنا بوضوح تام وكاف. وبالذات فإن كل شيء بالنسبة إلينا خاصة يتوقف على هذا الوضوح التام.

ومرة أخرى نثير أمرًا مهمًّا في القضايا التالية: **فانا أجد دائمًا واقعًا زمانيًّا مكانيًّا ثابت الوجود بوصفه مقابلاً لي وبوصفه واقعًا انتسب إليه مثلي مثل كل البشر الموجودين فيه والمتصلين به بالنحو نفسه من الاتصال**. والواقع كما هي دلالة الكلمة أصادفه بعد (ص.53) موجودًا أمامي وأدركه كما هو معطى لي وكما هو موجود قدامي. وكل شك ورفض لمعطيات العالم الطبيعي لا تغير شيئًا من أطروحة الموقف الطبيعي. فالعالم من حيث هو واقع موجود دائمًا هنا أمامنا وهو في المقام الأول هنا أو هناك غير ما أتصور. وهذا الوجه أو ذاك منه يمكن بنحو ما إلغاؤه بعنوان كونه مظهرًا أو وسوسة أشباح أو ما ماثل ذلك لكنه بمعناه كأطروحة عامة (للموقف الطبيعي) باق دائمًا العالم الموجود أمامي. إن معرفة هذا العالم الطبيعي المعرفة المستوعبة والثابتة من كل الوجوه معرفته المعرفة التي تستطيع معلومات التجربة الغفلة تحقيقه لتحل على أساسها كل ما يعرض من مسائل المعرفة العلمية تلك هي الغاية بالنسبة إلى علوم الموقف الطبيعي.

31 ـ التغيير الجذري للأطروحة الطبيعية. «العزل» و«الوضع بين قوسين»

وبدلًا من مواصلة بقائنا على هذا الموقف نريد أن نغيره تغييرًا جذريًّا. والمطلوب الآن هو أن نقتنع بإمكانية هذا التغيير اقتناعًا مبدئيًّا.

إن الأطروحة العامة التي بمقتضاها لا يكون وعينا بالعالم المحيط دائمًا مجرد وعي بحسب التصور بل نحن نعيه بوصفه واقعًا موجودًا إن هذه الأطروحة لا تقوم طبعًا على فعل حقيقي أي على حكم صريح حول الوجود بل هي شيء قائم يدوم بدوام الموقف مدته كلها أعني خلال الحياة اليقظة الطبيعية فيه. فما

ندركه في كل مرة وكل ما نستحضره بوضوح أو بغموض وباختصار كل ما يكون بحسب تجربة العالم الطبيعي وكل ما هو واعٍ بالنسبة إلى كل فكر يحمل في وحدته كلها وبعد كل التخصيصات الصريحة الخاصية المميزة «**التعين هنا**» و«**الوجود**». وهي خاصية يتأسس عليها ومعها جوهريًا حكمُ وجود واحد صريح (حكم خبري حملي). ولنقل الشيء نفسه بعبارة أخرى لنعلم أن ما لم يكن غرضًا صريحًا أو بدراية وأن كل ما كان موجودًا بعد وغير متوقع في التجربة الأصلية أعني في ما هو موجود في مجال التجربة بوصفه خاصية الموجود قد اكتفينا بجعله غرضًا (للوصف الظاهرياتي) وقابلًا للصوغ بالحكم الحملي.

وبوسعنا الآن حقًّا أن نعامل الأطروحة الضمنية وغير الصريحة (القائلة بالوجود أو الواضعة له) معاملة أطروحة الحكم الصريح (به). فمن هذا النهج الممكن في كل وقت على سبيل المثال محاولة الشك العام التي قام بها ديكارت لغايات أخرى مختلفة تمام الاختلاف (عن غاياتنا في علم الظاهريات). فقد كان قصده أن يبين أنه توجد دائرة من الوجود لا ينالها الشك بإطلاق. و(نحن مع ذلك) سنصل محاولتنا بمحاولته مع التوكيد (ص. 54) في الوقت نفسه على أن محاولة الشك الكلي لا ينبغي أن يتجاوز دورُها (عندنا) دورَ **المساعد المنهجي** في إثارة بعض النقاط التي يمكن أن نسرِّع بها إبراز بداهتها إلى النور من خلال الشك الكلي لكونها من جوهره.

إن محاولة **الشك الكلي** من الأمور التي تتقوم بها مملكة حريتنا التامة. فكل شيء وأي شيء مهما كنا مقتنعين به ثابت الاقتناع بل ومهما كانت بداهته يقينية فإننا نستطيع مع ذلك أن نحاول الشك فيه.

ولنتأمل لندرك ما الذي يكمن في ماهية مثل هذا الفعل. فمن يحاول الشك يحاول أن يشك في أمر ما صيغ بحكم حملي مفاده «**إنه**» أو «**إنه على حال كذا**» أو ما ماثل ذلك. فلا يتعلق الأمر إذن بنوع الوجود. فعلى سبيل المثال من يشك في «**موضوع ما**» ليس وجوده موضوع شك عنده يشك بالذات في «**كون(ه) على هذه الهيئة أو تلك** ». وبين أن هذا الأمر يقبل النقل من الشك إلى محاولة الشك. فمن الواضح أننا لا (يمكن أن) نشك في وجود شيء وننسب إلى جوهره أطروحة الوجود في الوعي نفسه (في صورة من التساوق واحدة) وأن نكون كذلك واعين به الوعيَ بما له خاصية الوجود. وبعبارة مكافئة: لا يمكننا أن نشك في مادة الوجود نفسها وأن نعتبرها يقينية في آن. كما أنه بين أن محاولة

الشك في أي أمر نعيه موجودًا مشروطة حتمًا بنسخ أطروحة (الموقف الطبيعي). وهذا الأمر يعنينا مباشرة. فهو ليس قلبًا للأطروحة إلى نقيضها أو قلب الوضع (الإثبات) إلى النفي (الرفع) ولا هو كذلك تحولًا إلى افتراض أو تخيل أو إلى تردد أو إلى شك (بمعنى الكلمة الدائم) بل إن مثل هذا الأمر لا ينتسب يقينًا إلى مملكة تحكمنا الحر. إنه بالأحرى أمر مطلق الخصوصية. فالأطروحة التي أنجزناها لا نتخلى عنها بل نحن لا نغير شيئًا من قناعتنا التي تبقى هي هي كما هي ما لم ندرج (في المعادلة) غرض حكم جديد: وهو بالذات ما لا نفعله. لكن الوضعية طرأ عليها تحول: ففي حين يتواصل بقاؤها على ما كانت عليه ها نحن نجعلها بنحو ما «**خارج العمل**» **إننا** «**نعزلها**» **إننا** «**نضعها بين قوسين**». لكنها ما تزال موجودة حيث هي كما أن ما هو بين قوسين يبقى بين قوسين وكما أن المعزول يبقى خارج نسق ما عزل عنه. ويمكننا أن نقول كذلك: إن الأطروحة (تجربة) معيشة لكننا لا نستعملها ولا ينبغي أن يفهم ذلك كحرمان (كما نقول عن فاقد الوعي إنه لا يستعمل إحدى الأطروحات) (ص.55) بل إن الأمر يتعلق في هذه العبارة كما في كل العبارات الموازية بعلاقات تشير إلى كيفية محددة يتصف بها وعيٌ ذو نوعيه خاصة به كيفية تطرأ على الأطروحة الأصلية بمجردها (سواء كانت وضعًا حمليًا فعليًا وحقيقًا أم لم تكن) فتغير قيمتها تغييرًا على نحو خاص حقًّا. وهذا التغيير القيمي شأنٌ من شؤون حريتنا التامة وهو يقوم قبالة كل ما ينبغي التوفيق بينه وبين الأطروحة في وحدة «**التساوق**» (الوقت نفسه) من المواقف الفكرية التي لا تتلاءم معها كما هي الحال عامة مع كل المواقف بالمعنى الحقيقي للكلمة.

ففي محاولة الشك التي هي كما افترضنا متصلة بأطروحة ثابتة يتحقق **العزل** مع تحويل لنقيضها وفيه أعني فعلًا مع وضع «**العدم**» الذي يتمثل فيه كذلك أساس محاولة الشك. وقد سيطر هذا الأمر عند ديكارت إلى حد يمكن معه أن نقول إن محاولته **للشك الكلي** هي في الحقيقة محاولة للنفي الكلي. ونحن نتجرد من ذلك كله ولا يعنينا تحليل كل مكون من مكونات محاولة الشك ومن ثم لا يعنينا كذلك تحليلها التحليل الدقيق والكافي تمامًا، بل نحن نقتصر على استخراج ظاهرة «**الوضع بين قوسين**» أو «**العزل**» الظاهرة التي من البيِّن أنها ليست مرتبطة بالشك لكونها قابلة للفصل عنه بيسر، بل ولكونها ليست أقل قابلية للحصول من دونه حتى وإن كان ذلك يحصل ضمن تواشجات خاصة. وفي علاقة بتلك الأطروحة يمكننا وبكل حرية القيام **برفع الحكم الحقيقي هذا (Epoché)** أن

نحقق عزلًا معينًا للحكم يلائم الحقيقة ملاءمة لا تتزحزح ولا تقبل الزحزحة لأنه يستند إلى قناعة بديهية. فالأطروحة (أطروحة الموقف الطبيعي) توضع «**خارج العمل**» وبين قوسين فتنقلب وتتحول إلى «**الأطروحة (الموضوعة) بين قوسين**» والحكم بمجرده يتحول إلى «**الحكم (الموضوع) بين قوسين**».

وطبعًا فينبغي ألّا نوحد ببساطة بين هذا الوعي ووعي «**أَخَالُ**» من جنس حركة رقص تافهة لا يتحقق فيها حقًّا أي عزل لقناعة حية ومواصلة للحياة رغم أن القرابة بين الوعيين من جهة ثانية أمر بين. والأمر أولًا لا يتعلق تعلقًا صحيحًا بـ«**أخال**» بمعنى أسلِّم أو أفترض الذي يمكن أن يتضح في الكلام المشتبه كذلك مع هذه الكلمات: «**أخال (أو أسلم) أن الأمر هو كذا أو كذا**» (ص. 56).

ثم إننا نلاحظ أنه لا شيء يعترض طريقنا للكلام كذلك دائمًا على الوضع بين قوسين (في مسألة) التضايف بين الإقليم والمقولة بخصوص الموضوعية التي نضعها. فالمقصود في هذه الحالة أن كل أطروحة ذات صلة بهذه الوضعنة ينبغي أن تعزل وأن تُغير فتُحول إلى وضعية ما بين قوسين. وعند النظر في الأمر بدقة فإن استعارة «الوضع بين قوسين» تناسب بصورة أفضل من الآن فصاعدًا دوائر الموضوع كما أن الكلام على «الوضع خارج العمل» (العزل) أفضل مناسبة لدائرة الفعل أعني لدور الوعي.

32 ـ رفع الحكم (Epochè) الظاهرياتي(*).

يمكننا الآن أن ندرج في بحثنا **الرفع الكلي** أو المعنى الجديد ذا التحديد الصارم الذي أعطيناه إياه بديلًا من محاولة ديكارت في **الشك الكلي**. لكننا نحد من كلية هذا الرفع لعلل وجيهة. ذلك أن الرفع لو كان بهذا الشمول الذي يمكن أن يكون به لما بقي أي مجال لأحكام قابلة للتحويل فضلًا عن العلم. وذلك لأن كل أطروحة أعني كل حكم يقبل التحويل بكل حرية وكل وضعنة قابلة للحكم فيها يمكن أن توضع بين قوسين. فتجريدنا يهدف مباشرة إلى اكتشاف مجال

(*) مشكل لا بد من علاجه: كيف نميز مصطلحيًّا بين الوصف المشتق من الظاهرات والوصف المشتق من علمها؟ على سبيل المثال كيف نميز بين ما ننسبه إلى النفس (= نفسي) وما ننسبه إلى علم النفس (منسوب إلى عمل النفس؟) وقس عليه المنسوب إلى المجتمع والمنسوب إلى علمه وإلى الظاهريات وإلى علمها؟ (المترجم).

علمي جديد ومثل هذا المجال يجب أن نحصل عليه فعلًا بواسطة **منهج الوضع بين قوسين** ولكن بشرط أن يكون الوضع بين قوسين محدودًا بدقة.

وعلينا أن نصف هذا الحد (من الوضع بين قوسين) بكلمة واحدة.

فنحن نضع خارج دائرة العمل الأطروحة (الطبيعية) أعني كل ما ينتسب إلى ماهية الموقف الطبيعي كل شيء وأي شيء تشمله بمنظور الموجود نضعه بين قوسين. كما أننا إذا عنَّ لنا ذلك فإننا نضع بين قوسين هذا العالم الطبيعي بكامله هذا العالم الذي هو دائمًا قائم هنا بالنسبة إلينا والذي يتواصل بقاؤه كواقع بمقياس الوعي.

فإذا قمت بذلك كما تمكنني منه حريتي المطلقة فلن يعني ذلك أني أنفي هذا العالم وكأني سوفسطائي أو أني أشك في وجوده كما يفعل الشكاكي، بل إنما أقوم **بالرفع الظاهرياتي** الذي يوصد أمامي باب كل حكم في الوجود المكاني والزماني يوصده تام الإيصاد.

وكما أني **أعزل كل العلوم المتعلقة بهذا العالم الطبيعي** مهما كانت ثابتة لدي ومهما كان إعجابي بها ومهما تضاءل اعتراضي عليها أعزلها كلها وأتخلى بإطلاق عن استعمال (ص. 57) أي من صلاحياتها. لن أتبنى أية قضية من القضايا المنتسبة إلى هذه العلوم في العالم حتى لو كانت تامة البداهة ولن أقبل أية واحدة منها ولن يكون أي منها أصلًا عندي ـ مع ملاحظة أن الأمر يكون كذلك ما ظل القصد بالقضية ما تعنيه في هذه العلوم أعني كحقيقة حول وقائع هذا العالم. ولا ينبغي أن أقبلها إلّا بعد أن أكون قد وسمتها بـ«**الوضع بين قوسين**». وذلك يعني أني لن أقبلها إلّا **بوعي الحكم المعزول والمحول** وبالتالي فلن أقبلها بالذات كقضية في العلم تدعي الصحة، الصحة التي أعترف بها وأستعملها.

ولا ينبغي أن نخلط بين هذا **الرفع الإشكالي والرفع الذي يطلبه المذهب الوضعاني** والذي هو بالذات في صدام فعلي ضد **الرفع الظاهرياتي** كما ينبغي أن نقتنع بذلك. فلا يتعلق الأمر الآن بعزل كل الأحكام القبلية التي تشوب الموضوعية الخالصة للبحث ولا بتكوين علم متخلص من النظريات ومن الميتافيزيقا بإعادة كل تأسيس إلى المعطيات المباشرة ولا كذلك بالوصول إلى وسيلة لمثل هذه الأهداف التي لا جدال حقًّا في قيمتها. إن ما نطلبه يتمثل في

وجهة أخرى. فكل ما هو موضوع في الموقف الطبيعي وما هو من العالم سابق الوجود الفعلي في التجربة إذا أعتبر متخلصًا من النظريات تخلصًا تامًّا كما نجربه حقًّا ومبرر النسبة بوضوح إلى نسق التجارب غير مقبول لدينا بل نحن نضعه بين قوسين دون فحصه وكذلك دون النزاع فيه. وبالطريقة نفسها سيخضع إلى المصير نفسه كل النظريات والعلوم التي تتعلق بهذا العالم مهما كانت جيدة التأسيس الوضعاني أو أي تأسيس آخر.

الفصل الثاني

الوعي والواقع الطبيعي

33 ـ إشارة أولية إلى الوعي الخالص أو الوعي المتعالي من حيث هو فَضْلةٌ فينومينولوجية

فهمنا معنى **الرفع الظاهراتي** لكننا لم نعلم بعد قطعًا ما يقدر عليه من إنجاز ممكن. وقبل كل شيء فإنه ليس واضحًا إلى أي حد يحصل بالفعل تضييق في كلية الرفع مع ما يحصل فيما سبق أن حددنا من دوائر للرفع كلها. فماذا يمكن أن يبقى إذن إذا كان العالم بكامله، بمن فيه نحن ذاتنا وأفكارنا كلها، قد عُزل؟ (ص.58).

ولما كان القارئ يعلم بعد أن الهم المسيطر على هذه التأملات يخص **علم استمهاء** جديد فإنه لا بد منتظر في المقام الأول أن العالم من حيث هو وقائع سيقع حقًّا تحت مفعول العزل. لكنه لا ينتظر أن يحصل ذلك للعالم من حيث هو ماهية ولا كذلك لأية دائرة أخرى من دوائر الماهية. وفعلًا فعزل العالم لا يعني عزل متوالية الأعداد مثلًا أو عزل علم العدد المتعلق بها.

إلّا أننا لا ننهج هذا النهج كما أن هدفنا لا يوجد في هذه الوجهة (بل إن وجهتنا هي) ما يمكن أن نصفه بكونه **تحصيل إقليم وجودي** لم يتحدد إلى حد الآن من حيث حقيقتُه الخاصة به إقليم مثله مثل أيِ إقليم آخر هو من نوع الوجود الفردي. أما ما يعنيه ذلك بكامل الدقة فهو ما سيعلّمنا إياه ما نقرره من ملاحظات مقبلة.

ففي المقام الأول سنفحص بالإشارة المباشرة اعتمادًا على ملاحظة «**تجربة معيشة خالصة**»، «**وعي خالص**» مصحوب بمتضايفاته الخالصة إذ إن ما نشير إليه من الوجود ليس هو عندنا من منطلق أسس جوهرية شيئًا آخر غير ما

نحدده كما سنحدد من جهة ثانية «**أناه الخالص**» من منطلق **الأنا** ومن منطلق الوعي بالتجارب التي هي معطاة لنا في الموقف الطبيعي.

إني، أنا الإنسان الحقيقي، موضوع حقيقي مثل غيري من موضوعات العالم الطبيعي أنجز أفكارًا و«**أفعالَ وعي**» بالمعنيين الواسع والضيق. وهذه الأفعال هي من حيث انتسابها إلى هذه الذات الإنسانية أحداثٌ من الواقع الطبيعي نفسه. كما أن كل تجاربي المعيشة الأخرى التي تبزغ من تيارها المتغير أفعال الأنا التي تخصه بزوغًا فريد النوع تتداخل في تأليف مترابط وتتحول تحولًا لا ينتهي. وبمعناها العام فإن لفظة **الوعي** تشمل كل التجارب المعيشة (رغم كونها في الحقيقة لا تناسب ذلك إلّا قليلًا). وبسبب موقفنا الطبيعي صرنا بفضل العادات الأكثر وثوقًا لأنها لم تُكذَّب قط حتى في الفكر العلمي نقبل بكل ما يصادفه تفكير علم النفس من موجودات نقبلها كأحداث عالمية حقيقية أي كتجارب معيشة للكائنات الحية. ومن الطبيعي ألّا نراها إلّا من حيث هي كذلك وأننا الآن لا ننتبه حقًّا، بعد أن صرنا على معرفة بإمكانية مواقف مغيَّرة وبالبحث عن مجال موضوع جديد، لا ننتبه إلى أن دوائر التجربة المعيشة هذه هي ذاتها الدوائر التي ينبجس منها المجال الجديد بفضل الموقف الجديد. ولا شك أنه على هذا يتوقف كوننا بدلًا من أن نحافظ على نظرنا متجهًا صوب هذه الدوائر نديره عنها لنبحث عن الموضوعات الجديدة **في الممالك الوجودية** التي لعلم العدد وعلم الهندسة وما ماثلها من الممالك. وببساطة فبمثل هذا الفعل لا شيء جديد حقيقي يمكن أن يجدَّ فعلًا (ص.59).

لذلك فنحن نحافظ بقوة على نظرنا مصوبًا نحو دوائر الوعي وندرس ما نجد فيها من أمور محايثة لها. وفي المقام الأول ودون أن نكون بعد قد حققنا **عُزول (جمع عزل) الحكم الظاهراتية** نخضعها إلى **تحليل ماهوي** نسقي رغم كونه قطعًا ليس تحليلًا مستوفيًا. وما هو ضروري لنا بإطلاق هو **بينونة بدهية** معينة في ماهية الوعي عامة وبصورة تامة الخصوصية كذلك الوعي في حدود ما فيه هو ذاته وبمقتضى ماهيته من واقع طبيعي واعٍ. ونذهب في هذه الدراسات إلى الحد الضروري لتحقيق هذه البينونة التي أخرجناها من الاعتبار أعني بداهة أن الوعي في ذاته له وجود يخصه ليس **للعزل الظاهراتي** على ماهيته من أثر. ومن ثم فهو يبقى «**فَضْلَةً ظاهرياتية**» بوصفه إقليمًا وجوديًا فريد النوع فرادة مبدئية وهو إقليم يمكن أن يكون في الواقع مجال علم جديد هو: **علم الظاهريات**.

إن **رفع الحكم الظاهرياتي** phenomenologische Epochè لن يصبح أهلًا لحمل اسمه إلّا بفضل هذه **البينونة البدهية** Einsicht وتحقيقها التحقيق الواعي تمام الوعي وهي تمثل بالنسبة إليه العملية الضرورية التي تجعل الوعي الخالص ـ وكنتيجة أبعد كل **الإقليم الظاهرياتي** ـ في متناولنا. ولهذه العلة بالذات سيكون مفهومًا لِمَ ينبغي أن يكون هذا الإقليم والعلم الجديد التابع له قد بقي مجهولًا (إلى حد الآن). ففي **الموقف الطبيعي** لا يمكن فعلًا أن نرى شيئًا آخر غير **العالم الطبيعي**. وما ظلت إمكانية **الموقف الظاهرياتي** غير معترف بها وما لم يُثقَّف المنهج الذي يوصل ما يصدر معه من **توضعنات** Gegenstandlichkeiten إلى الإدراك الأصلي فإن عالم الظاهريات يبقى غير معلوم بل إنه لا يكاد يخطر على البال.

ولنضف إلى مصطلحنا ما يلي. ففي إشكالية نظرية المعرفة يعد عملنا من الدفاع عن الأغراض التي نسعى إلى تأسيسها إذ نصف الوعي الخالص الذي سيدور عليه الكثير من الكلام بكونه وعيًا متعاليًا وكذلك عندما نصف العملية التي تمكننا من الحصول عليه بها بالرفع المتعالي. ومنهجيًّا سنقسم هذه العملية إلى خطى مختلفة من العزل والوضع بين قوسين. وبذلك سيتخذ منهجنا **طابع الاستثناء المتدرج** Charakter einer schrittweisen Reduction. ولأجل ذلك فإننا سنعبر عن **الاستثناءات الظاهرياتية** في غالب استعمالاتنا **(أعني كذلك كلامًا موحدًا من منظور وحدة الاستثناء الظاهرياتي بكامله)** (ص. 60) في الحقيقة بمصطلح **الاستثناءات المتعالية** كذلك تبعًا لمنظور نظرية المعرفة. ثم إن هذه المصطلحات وكل مصطلحاتنا ينبغي أن تُفهم حصرًا بمقتضى المعنى الذي تصفه تحليلاتنا وليس بمقتضى أي معنى آخر قد يُستوحى من التاريخ أو من عادات القراء الاصطلاحية.

34 ـ ماهية الوعي بوصفه غرضًا للبحث

نبدأ بسلسلة من التأملات لن نقوم فيها بأي **رفع ظاهرياتي** بل نحن نتوجه إلى العالم الخارجي توجهًا طبيعيًّا ودون أن نتخلى عن الموقف الطبيعي فننجز تفكيرًا نفسيًّا على «**أنا**» نا وتجاربه المعيشة. سنغوص، تمامًا كما كان علينا أن نفعل لو كنا لم نسمع قط عن شيء منتسب إلى النوع الجديد من المواقف، في ماهية «**الوعي بشيء**» الذي نعي فيه على سبيل المثال وجود الأشياء المادية والأجسام الحية والبشر ووجود الأعمال التقنية والأدبية إلخ... ونتبع مبدأنا العام

القائل إن كل الوقائع الفردية لها ماهيتها التي تقبل التصور في **خلوص استمهائي** **in eidetischer Reinheit** والتي ينبغي أن تكون في هذا الخلوص منتسبة إلى مجال بحث استمهائي ممكن. ومن ثم فإن الواقعة الطبيعية العامة التي لـ«**أُوجَد**» ولـ«**أفكر**» ولـ«**قبالتي يوجد عالم**» وما ماثل لها هي أيضًا مضمونها الماهوي. ونحن نريد أن نتعاطى مع هذا المضمون دون سواه. وبهذه الصورة فنحن نحقق **تجربة وعي معيشة فردية نموذجية** ما مأخوذة كما هي معطاة في الموقف الطبيعي بوصفها أمورًا إنسانية حقيقية واقعة أو نستحضر ما هو من جنسها بالتذكر أو بالوهم الذي يتوهم بكل حرية. وعلى مثل هذه الأسس النموذجية التي افترضناها تامة الوضوح نتصور **باستمهاء** مطابق ونحدد الماهيات الخالصة التي تعنينا. والأمور الواقعة الفردية وطابع الأمر الواقع للعالم الطبيعي عامة تلغي نظرنا النظري كما يحصل عامة حيثما أنجزنا بحثًا **استمهائيًا**.

ثم نزيد غرض بحثنا تحديدًا. فنص عنوانه هو: **الوعي** أو بصورة أوضح **تجربة الوعي المعيشة عامة** بمعنى فائق السعة بحيث لا شيء يضاهيه لحسن الحظ. ومثل هذا الأمر لا يوجد في بداية التحليلات التي هي من النوع الذي ننجزه بل هي نجاح متأخر لجهود كبيرة. والحاصل أننا سنأخذ الوعي (ص. 61) بمعنى ذي دلالة وهو في المقام الأول معنى واعد نعرفه بكل بساطة بواسطة **الكوجيتو** الديكارتي الـ«**أُفكر**». والمعلوم أن ديكارت كان يقصد بـ«**أُفكر**» معنى يصل إلى حد أن يسع كل «**أُدرك**» و«**أتذكر**» و«**أتوهم**» و«**أقضي**» و«**أُحس**» و«**أشتهي**» و«**أريد**». وهكذا فهو يشمل كل تجربة معيشة للأنا فيما لا يحصى من أشكال (التجارب) السيالة. والأنا ذاته الذي تضاف إليه كل هذه الأشكال أو التي يعيش فيها بـ«**كيفيات مختلفة شديدة الاختلاف**» يفعل وينفعل بصورة تلقائية ويسلك بصورة متقلبة أو بأية صورة أخرى. كل ذلك نتركه في المقام الأول خارج تأملنا بل ونترك الأنا بكل معانيه. والمعلوم أننا سنهتم لاحقًا بالأنا عميق الاهتمام. أما الآن فيبقى لنا ما أعطانا إياه التحليل **وسَنَدُ الاستيعاب الماهوي** **Wesensfassung**. وبذلك فإننا سننظر مباشرة نظرة تُحيل إلى وشائج التجربة المعيشة المحيطة الوشائج التي تفرض علينا أن نوسع مفهوم **وعي التجربة المعيشة** ليشمل دائرة الأفكار النوعية.

سنلاحظ **وعي التجارب المعيشة** في كامل تعينها الأتم مع ما يظهر فيه من تشاجن عيني ـ **تيار التجربة المعيشة Erlebnisstron** ـ التشاجن الذي تتطابق

معه بمقتضى ماهيتها الذاتية لها. وعندئذ سيتبين أن كل تجربة معيشة من تجارب التيار التي يمكن لنظر التفكر أن يلتقي بها هي تجربة لها ماهية ذاتية تقبل الإدراك الحدسي ولها مضمون يقبل الملاحظة من حيث كونه ذاته الخاصة. ونحن ننوي فهم هذا المضمون الذاتي للفكرة في خصوصيتها الخالصة وأن نحدد خصائصها بصورة كلية وكذلك مع استثناء كل ما ليس منها بمقتضى ما هي في ذاتها. كما أنه لا بد من تحديد خصائص وحدة الوعي التي يتطلبها الوعي بصورة خالصة بسبب ما هو ذاتي للأفكار وهو أمر ضرورته هي بحال تجعل الوعي غير ممكن من دون هذه الوحدة.

35 ـ الـ«أُفكر» بوصفه فعلاً. تحويل ما هو بالقوة

فلنصل عملنا بأمثلة نضربها. (فالآن) يوجد أمامي هذا الورق الأبيض في إنارة يتقاسمها الضوء والعتمة. أراه وألمسه. إن هذه الرؤية التي تدرك الورق وتلامسه بوصفها تجربة معيشة لهذا الورق تجربة تامة وعينية والتي هي حقًّا تجربة تحصل بهذه الكيفيات المعطاة بالذات وبهذه العتمة النسبية بالذات وفي هذا التحدد غير التام وبتوجه الورق الظهوري نحوي هي **فكرة** أو **تجربة وعي** معيشة. والورق ذاته بصفاته الموضوعية وبامتداده في المكان وموضعه الموضوعي بالقياس إلى الشيء المكاني(ص.62) الذي هو جسمي **ليس فكرة** بل هو **موضوع فكرة** وليس **تجربة إدراك معيشة** بل هو **شيء مدرَك**. وطبعًا فيمكن **للشيء المدرَك** أن يكون دون شك **تجربة وعي معيشة** إلّا أنه من البين أن ما هو من جنس الشيء المادي كهذا الورق المعطى في تجربة الإدراك المعيشة مثلًا لا يمكن بمقتضى المبدأ أن يكون تجربة بل إن نوع وجوده مختلف تمام الاختلاف.

وبدلًا من أن نواصل فحص ذلك فلننوع الأمثلة. ففي الإدراك الحقيقي من حيث هو تحقق من المدرَك أكون متجهًا نحو الموضوع وعلى سبيل المثال نحو الورق فيحيط به إدراكي كهذا الورق الموجود هنا والآن. وإحاطة الإدراك هي **إنتاءٌ** يبرز المدرَك على خلفيته إذ إن كل مدرَك لتجربته خلفية (ينتأ عليها). فحول الورق توجد كتب وأقلام رصاص ومحبرة إلخ...وهي مدرَكة بكيفيةٍ ما ندرك وجودها هنا في مجال الحدس ولكنها خلال الالتفات إلى الورق لا يكون أي منها محرومًا من الالتفات الثانوي والاستيعاب. فهي لذاتها تظهر موضوعة في الإدراك لكنها مع ذلك ليست **ناتئة** فيه. وهكذا فكل إدراك لشيء

له دارة **(هالة)** محيطة من الحدوس الخلفية (أو الحدوس الخلفية إذ أدخلنا في الحدس بُعدَ كون الشيء ملتفَتًا إليه) وهذا أيضًا «**تجربة وعي معيشة**» أو هو باختصار «**وعي**». وبالفعل فهو «**وعي**» بكل ما هو في الحقيقة خلفية موضوعية تتقاسم الحدس نفسه. ومن البيِّن بنفسه أن الكلام لا يدور هنا عما هو موضوعي وموجود في المكان الموضوعي الذي يمكن أن تنتسب إليه الخلفيات المحدوسة أعني على كل الأشياء والوقائع الشيئية التي يمكن للتجربة الصحيحة والماضية قدمًا أن تثبت وجودها هناك. إنما الكلام يدور حصرًا على **الهالة المحيطة بالوعي** الذي ينتسب إلى ماهية الإدراك المتحقق على حال «**الالتفات إلى الموضوع**» ثم هو يدور على ما يوجد في الماهية الخاصة بهذه **الهالة** ذاتها. إلّا أنه يتمثل في كون تحويلات معينة للتجربة الأصلية ممكنة تحويلات يمكن وصفها بكونها **التفات النظر الحر** ـ وبالذات ليس مجرد التفات النظر المادي بل التفات النظر العقلي ـ التحول من الورق الذي نظرنا إليه في المقام الأول إلى الموضوعات التي ظهرت قبل ذلك وكان الوعي بها عندئذ ضمنيًّا والتي تصبح بعد توجه النظر إليها مدرَكة بوعي صريح ومنتبِهٍ أو «**ملحوظةً (بصورة) فرعية**».

وكالحال في الإدراك الحسي فإن الوعي بالأشياء في التذكر وفيما يشبه **الاستحضارات التذكرية** يكون كذلك وعيًا جاريًا في **وَهْماتٍ حرة** **in freien Phantasien**. وكل ذلك يقع أحيانًا في «**حدس أوضح**» وأحيانًا من دون بينونة ملحوظة على نحو التمثلات المعتَمة. وبذلك فهي تتراءى لنا بخصائص مميزة (ص. 63) كأشياء حقيقية أو ممكنة أو متوهمة إلخ... وما بيناه بخصوص التجارب الإدراكية يصح على كل هذه التجارب المعيشة المختلفة. ولن نفكر في الخلط بين الموضوعات التي نعيها في أنواع الوعي هذه (مثل التوافه المتوهمة) بتجارب الوعي المعيشة نفسها التي هي وعي بتلك الموضوعات. ثم إننا نعلم ثانية أن ذلك التحويل الجدير بالملاحظة ينتسب إلى ماهية مثلُه مثلُ هذه التجارب كلها ـ التجارب نفسها مأخوذة في تعينها الأتم ـ الوعي بالتجربة على نحو الالتفات الفعلي والتي تُنجَز فعلي الإنجاز ثم العكس بالعكس. فتارة تكون التجربة بنحو ما وعيًا صريحًا بالموضوع وطورًا يكون الوعي ضمنيًّا أي مجرد وعي بالقوة. فما هو من جنس الموضوع يمكن أن يبدو لنا كما في الإدراك الحسي أو كما في التذكر أو في التوهم بعد ظاهرًا لكننا لسنا بعد ملتفتين بالنظر العقلي إلى ذلك الموضوع نفسه ولا حتى بصورة ثانوية فضلًا عن أن نكون منشغلين به بمعنى مخصوص.

وعلى المنوال نفسه لن نلاحظ في أية فكرة نختار بمعناها في الدائرة الديكارتية بالنسبة إلى كل تجارب الفكر والإحساس والإرادة إلّا كيف ينتأ (في الفقرات الموالية) «**كون فكرنا مصوبًا إلى**» أو «**ملتفتًا إلى**» أعني ما يميزه الواقع الفعلي ليس كما في الأمثلة التي سبق بيانها، لأن أبسط الأمثلة للمتصوَّر الحسي تطابق الأفعال التي تبرز موضوعات الوعي. وبين كذلك أنه يصح على كل ما هو من جنس التجارب المعيشة أن ما هو بالفعل منها يكون محاطًا بهالة تتألف مما هو بالقوة. فتيار التجارب المعيشة لا يمكن أبدًا أن يتقوم من حقائقَ بالفعل خالصةٍ. بل إن الحقائق التي بالقوة تحدِّد المعنى الأكثر كثافة لعبارة «**أفكر**» و«**عندي وعي بشيء ما**» و«**أنجز فعلاً ما**» تحدد معناها بأوسع تعميم للتجارب المتجاوزة لأمثلتنا وتحدِّده بالمقابلة بين الأمور المتحققة بالفعل والأمور التي هي بالقوة. وسنحافظ على عبارات ديكارت «**أُفكر**» و«**أفكار**» مقتصرين عليها للمحافظة على هذه المفهومات الثابتة محددةً بدقة حتى لو اضطررنا لبيان التحويل بجملة اعتراضية صريحة كـ«**غير فعلي أو بالقوة**» وما ماثل.

و«**الأنا**» اليقظ يمكن أن نعرفه بوصفه الأنا الذي يحقق الـ«**أُفكر**» ضمن الوعي المتصل لتيار تجربته المعيشة بشكل نوعي وهو ما لا يعني طبعًا أن هذه التجارب تكون دائمًا أو بصورة عامة مصوغة في عبارةِ قضيةٍ حملية أو قابلة لأن تصاغ فيها. فليس من شك في أنه توجد كذلك «**أنا (ءات) - ذوات**» حيوانية. (ص. 64). إلّا أنه بعد ما أسلفنا يتبين أن تيار التجربة المعيشة عند أي «**أنا**» يقظ من جوهره أن يتضمن سلسلة الأفكار التي يتقدم سيلها بتواصل فتكون ذات صلة دائمة بوسط وجوده بالقوة، وهو وسط مستعد دائمًا إلى أن يتحول إلى حال الوسط بالفعل وكذلك العكس بالعكس فينقلب ما هو منه بالفعل إلى ما هو منه بالقوة.

36 - التجربة المعيشة القصدية. التجربة المعيشة عامة

كذلك هو سلطان ما يطرأ من تغيير على تجارب الوعي بالفعل بواسطة المرور إلى الوعي بالقوة إلّا أن التجارب المعيشة المتحولة لها مع ذلك اشتراك ماهوي ذو دلالة مع التجارب المعيشة الأصلية. **وبصورة عامة فإنه من ماهية كل «أفكر» بالفعل أن يكون وعيًا بشيء**. إلّا أن الأفكار المتحولة لها كذلك في نحو وجودها بعدما بينا إلى حد الآن وعي ووعي بالأمور نفسها التي لما يناظرها من الأفكار غير المحولة. وإذن فخاصية الوعي الماهوية العامة تبقى كذلك

محفوظة في التحول. وكل التجارب المعيشة التي تتشارك في هذه الخصائص الماهوية تسمى كذلك **«تجارب معيشة قصدية» (أفعال بمعناها الأشمل الوارد في كتابي البحوث المنطقية)**. وبما هي وعيٌ بشيء فذلك يعني أنها **«ذات علاقة قصدية»** بذلك الشيء.

ويحسن بنا في هذا المضمار أن نلاحظ أن الكلام لا يتعلق هنا بإضافةٍ بين حدث نفسي ما ـ يسمى تجربة ـ وموجود حقيقي آخر يسمى موضوعًا أو بصلة نفسية توجد بينهما في الواقع الموضوعي. إنما الأمر يتعلق بتجارب خالصة بمقتضى ماهياتها أعني أنه يتعلق بماهيات خالصة وبما تحتوي عليه الماهية قبليًّا وبضرورة غير مشروطة.

إن كون وعي التجربة وعي بشيء وعلى سبيل المثال كون **الوهْمَة وهْمَةَ** الحيوان الخرافي وكون أي إدراك حسي هو إدراك حسّي بموضوعه الموجود فعلًا وكون أي حكم حكم على ما عليه أمره المحكوم فيه إلخ.. إن ذلك كله لا علاقة له بالتجربة من حيث هي واقعة في العالم وهو خاصة لا صلة له بعلاقات نفسية فعلية في الواقع بل هو متعلق بالماهية المدرَكة في **الاستمهاء** كفكرة محضة. ولا يقتصر الأمر في ماهية التجربة ذاتها على كونه وعيًا بل بما يعيه وبأي معنى محدد أو غير محدد هو ذاك. ومن ثم فإن الأمر يتعلق كذلك بما يحتوي عليه الوعي الذي ليس هو وعيًا بالفعل ويتعلق بأي نوع من الأفكار (ص.65) يمكن تحقيقه فيها على النحو الذي سبقت الإشارة إليه من أنحاء التحويل الذي نصفه بكونه **«توجيه النظر الملاحظ إلى ما لم يكن قبل ذلك ملحوظًا»**.

ونقصد بالتجارب المعيشة في معناها الأوسع كل ما نصادفه في تيار التجربة وأي شيء فيه. وإذن فهي ليست مقصورة على التجارب القصدية ما كان منها من الأفكار بالفعل أو بالقوة، تلك التجارب مأخوذة في تعينها الأتم بل هي تشمل أي شيء مما نصادفه في اللحظات الحقيقية من هذا التيار وفي أجزائه العينية.

وبالذات فإنه من اليسير أن نرى أن ما له **خاصية القصدية الأساسية** ليس مقصورًا على التجربة القصدية نفسها بل إن صفة **«الوعي بشيء»** لها هذه الخاصية كذلك. وهذا يشمل على سبيل المثال كل معطيات الإحساس التي تؤدي دورًا كبيرًا جدًّا في حدوس الإدراك الحسي للأشياء. ففي تجربة الإدراك الحسي لهذا الورق الأبيض نكتشف بتوجيه النظر التوجيه المناسب معطى الإحساس **«أبيض»**. وهذا الأبيض أمر لا يقبل الفصل عن الانتساب إلى ماهية

معطى الإحساس العيني وهو منتسب إليه كجزء من قيامه الحقيقي والعيني. وبوصفه مضمونًا يعرِض بياضَ الورق الظاهر يكون حاملًا لقصدية لكنه ليس بذاته وعيًا بشيء. وهذا الأمر نفسه يصح على معطيات التجربة الأخرى وهو يصح على سبيل المثال على ما يسمى بالأحاسيس الحسية. وسنتكلم في ذلك لاحقًا كلامًا مستوفيًا.

37 - «المتوجِّهية إلى» التي للأنا الخالص في «أُفكر» والاعتبار(*) المستوعب(**)

ودون أن نستطيع القيام بتحليل وصفي لماهية التجارب القصدية نبرز بعضها هنا من أجل عرضنا الموالي نحو وجوه الاعتبار. فإذا كانت التجربة القصدية تجربة بالفعل ومن ثم حاصلة على نحو الـ«**أُفكر**» فإن الذات (المفكرة) تكون فيها ملتفتة إلى الموضوع القصدي. ذلك أن الـ«**أفكر**» نفسه ينتسب إليه محايثًا فيه «**نظر إلى**» الموضوع وهو «**نظر إلى**» ينبع من جهة ثانية من الـ«**أنا**» الذي لا يمكن

(*) اخترنا هذا المقابل لأنه يتضمن كلا المعنيين المقصودين بالكلمة الألمانية Beachten: ففي الاعتبار معنى الأخذ بعين الاعتبار الذي هو الغالب على استعمالاته الحالية وفيه معنى الملاحظة المتابعة الذي كان الغالب على معناه كما في القرآن الكريم وحتى بإضافة ما نجده في استعمال الحسن بن الهيثم (ملاحظة التجربة المعدة بقصد) أي أن القصد هو الاهتمام بالشيء وملاحظته في آن. (المترجم).

(**) اخترنا هذا المقابل لأنه يفيد المعاني التي تفيدها الكلمة الألمانية Auffassen وكذلك Erfassen والتي يقصدها هوسرل وخاصة مقومي كل فهم أساسي يتضمنه كل أصناف الإدراك المتقدمة على المعرفة القضوية (الحكمية) والشارطة لها أعني من حيث هو صلة مباشرة مع الموضوعات استحضارًا وإدراكًا لمعانيها بصورة مباشرة. ودلالة «**استوعب**» ليست مقصورة على الأكل بل هي تعني الإتيان المستوفي أو الإحاطة بالشيء: ففي الاستيعاب نجد معنى الإحاطة المباشرة بالشيء وبمعناه (وعب الشيء بمعنى شمله كله) وهي إحاطة روحية ومعنوية لحصولها بالفكر. والاستيعاب له دلالة الإحاطة الفكرية أي الوعي المدرك للمعنى المشروط في كل أفعال المعرفة المباشرة وغير المباشرة. فيكاد يكون المفهوم دالًا على الوعي ذاته من حيث هو فهم مؤول لحضور المدركات أيًا كان نوعها. ثم إن الكلمة العربية لها مزية التذكير بالوعي لأنه مادتها المجردة. الأولان مشتركان معه فيكون للكلمتين بعض الصلة المعنوية بمقتضى الاشتقاق الأكبر. (المترجم).

كذلك أن يغيب أبدًا. وهذا الـ«**أنا أنظر**» إلى شيء يكون بعد كل فعل «**نظرًا إلى**» مدرِكًا حسيًّا في الإدراك الحسي ويكون «**نظرًا إلى**» متوهِّمًا في الوهْمَة ويكون «**نظرًا إلى**» مستحسِنًا في الاستحسان و«**نظر إلى**» مريدًا في الإرادة إلخ... ويعني ذلك كذلك أن هذا الذي ينتسب إلى ماهية الـ«**أفكر**» وإلى ماهية الفعل من حيث هما ما هما منتسب إليهما في النظر وفي ملكة النظر العقلي ليس هو مرة أخرى ذاته فعلًا حقيقيًّا وهو بصورة خاصة لا ينبغي أن يُخلط مع الإدراك الحسي (في معنى أكثر شمولًا) (ص. 66) أو مع كل أصناف الأفعال ذات الصلة بالإدراكات الحسية. ويجدر بنا أن نلاحظ أن الموضوع القصدي للوعي (مأخوذًا بوصفه متضايفًا معه تمام التضايف) لا يعني إطلاقًا ما يعنيه الموضوع المستوعَب نفسه. فقد اعتدنا أن نضمِّن كون الشيء مستوعَبًا في مفهوم الموضوع (مفهوم الموضوع عامة) وذلك لأننا مثلما نفكر فيه ونقول عنه شيئًا نجعله موضوعًا بمعنى (الأمر) المستوعَب. وبمعناه الأوسع يطابق الاستيعاب «**الانتباه الملاحظ لشيء**» اعتبار ذلك الشيء وملاحظته سواء كان ذلك بانتباه خاص أو باعتبار جانبي على الأقل كما تُفهم هذه العبارات في دلالتها العادية. لكن الأمر لا يتعلق بهذا الانتباه أو بالاستيعاب على حال الـ«**أُفكِّرُ**» عامة بهما في الحصول الفعلي بل هو عند النظر الدقيق يتعلق بحال خاص للفعل حال يمكن أن يكون عليه أي وعي أعني أي فعل لم يكن عليه قبل ذلك. فإذا فعل الوعي ذلك كان موضوعه القصدي ليس موضوعًا مَدْرِيًّا عامةً وقائمًا في نظر توجه الفكر فحسب بل هو موضوع يستوعبه الانتباه ويلحظه. وفي الحقيقة فإننا لا يمكن أن نتوجه إلى أي شيء بصورة أخرى غير التوجه إليه على نحو الاستيعاب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل **التوضعنات** القابلة لمجرد التمثل: **فإذا وُجد «التوجه إلى» (حتى لو كان في التوهم) وُجد معه كذلك الاستيعاب والاعتبار**. إلّا أننا في فعل الحكم المقوِّم وفي فعل الفرح وفي فعل الحب وفي فعل العمل نكون ملتفتين إلى القيمة والفرح والحب والعمل دون أن نستوعب أيًّا من ذلك كله. إنما الموضوع القصدي أعني القيمة والأمر المفرح والمحبوب والمأمول من حيث هو مأمول والعمل من حيث هو عمل كل ذلك لا يُستوعب إلّا في توجه توضعن خاص (يحولها) إلى موضوع مستوعَب. فالتوجه المقوِّم لأمر ما هو ما يكمن فيه كمونَ تضمنٍ حقيقي استيعابُ الأمر المقوم ولكن المتضايف القصدي التام لفعل التقويم ليس هو مجرد الأمر بل هو الأمر القيمة أو القيمة (التي لا نستطيع الكلام عليها كلامًا مستوفيًا). لذلك فإن «**التوجه إلى شيء ما توجه**

مقوِّم» ليس هو بعد جعل القيمة موضوعًا بالمعنى الخاص للموضوع المستوعَب كما ينبغي أن يكون لنا حتى نستطيع القيام بحكم حملي بخصوصه. وكذلك الشأن بالنسبة إلى كل الأفعال المنطقية التي لها به علاقة.

إن لنا في الأحكام التي من نوع الأحكام المقوِّمة كذلك موضوعًا قصديًّا بمعنى مضاعف. فعلينا أن نميز بين مجرد **«الأمر»** والموضوع القصدي التام. ويطابق ذلك قصدية مضاعفة أو توجهًا مزدوجًا. فإذا كنا في حالة (ص.67) توجه خاص بحكم تقويم كان تصويب الانتباه على الأمر انتباهًا إليه واستيعابًا ولكن انتباهنا يكون كذلكَ مصوبًا ـ إلّا في حالة النحو الاستيعابي ـ إلى القيمة. فحال الحصول بالفعل ليس مقصورًا على مجرد تمثل الشيء بل هو يتضمن كذلك ما يحتوي عليه الشيء من قيم.

وعلينا أن نضيف مباشرة أن الوضعية ليست بهذه البساطة إلّا لأنها تتعلق بأفعال التقويم البسيطة. فالأمر في أفعال الوجدان والإرادة عامة يتأسس في رتبة أرفع ومن ثم فإنه يتنوع في **الموضوعية القصدية intentionale Objektivität** وتتنوع كذلك أنحاؤه تنوع الأنحاء التي يتضمنها التوجه إلى الموضوعات التي تحتوي عليها وحدة الموضوع بكاملها. إلّا أنه يجدر بنا أن نقدم ما تفيده هذه القضية الرئيسة:

ففي كل فعل يسيطر حال من (أحوال) الانتباه. إلّا أنه دائمًا حيثما لا يوجد أي وعي عادي بموضوع فكذلك لا يتأسس في مثل هذا الوعي بالموضوع شيء آخر له موقف منه. فثم يتداخل الشيء والموضوع القصدي التام أحدهما في الآخر (على سبيل المثال الشيء والقيمة) وكذلك يتداخل الانتباه وحصول الأمر **«في نظر الفكر»** أحدهما في الآخر. لكن ماهية هذه الأفعال المؤسسة تتضمن في الوقت نفسه إمكانية تحويل تمكنها من اعتبار موضوعاتها القصدية التامة. وبهذا المعنى فهي تصبح موضوعات متمثَّلة، موضوعات هي الآن بدورها قادرة على أن تؤدي دور الجوهر الحامل للتفاسير والعلاقات والتصورات المفهومية والأحكام الحملية. وبفضل هذه الوضعنة فإن ما يوجد قبالتنا في الموقف الطبيعي ومن ثم كعناصر من العالم الطبيعي ليس مقصورًا على مجرد الموضوعات الطبيعية بل (هو يشمل) القيم والموضوعات العملية من كل نوع والمدن والطرقات مع ما لها من تنوير والمساكن والأثاث المنزلي والكتب والآلات إلخ...

38 ـ أفكار حول الأفعال. الإدراكات الحسية المحايثة والإدراكات الحسية المفارقة(*)

ثم نضيف إلى ما سبق: ففي الـ«**أُفكر**» الحي لدينا الأفكار ذاتها تعيها الذات ليس كموضوع قصدي. لكنها يمكن في كل لحظة أن تصبح موضوعًا قصديًا إذ إن لها بمقتضى جوهرها الإمكانية المبدئية لأن يتوجه إليها النظر الفكري. ويكون ذلك طبعًا في شكل فكرة جديدة تتوجه إليها على نحو الاستيعاب العادي. وبعبارة أخرى فكل موضوع يمكن أن يتحول إلى موضوع ما يسمى بـ«**الإدراك الباطني**» كنتيجة بعيدة وإذن إلى موضوع تقويم تفكري أو قبول أو رفض إلخ... والأمر نفسه يصح على نحو محوَّل مطابق وهو يصح كذلك على الأفعال الحقيقية بمعنى ما تتركه الأفعال من آثار (ص. 68) وكذلك على الأفعال التي هي واعية لدينا في الوهم وفي التذكر أو التي نعيها في الإحساس بأفعال غيرنا فهمًا لها أو استعادة محاكية لعيشها. فبوسعنا في التذكر والإحساس إلخ... أن نتفكر وأن نجعل ما فيهما من أفعال واعية موضوعات لتجارب وأفعال ومواقف إزاءها بتحويلات مختلفة ممكنة.

وبهذه المسألة نصل إلى الفصل بين **الإدراكات المفارقة والإدراكات المحايثة** أعني الأفعال عامة. أما الكلام على **الإدراكات الباطنية والإدراكات الداخلية** والتحيرات الجدية التي تقف حجر عثرة في الطريق فستتجنبهما. فنعطي التفسيرات التالية:

فنحن نقصد **بالأفعال ذات التوجه المحايث** في تصورها العام **وبالتجارب القصدية** المتعلقة بالمحايث الأفعال والتجارب التي من ماهيتها أن تكون

(*) كنت أفضل أن أستعمل المباين بدلًا من المفارق الذي هو أحد معنييه في المصطلح الفلسفي العربي وهو المقصود هنا. فالمفارق في الاصطلاح الفلسفي العربي يعني المباينة أي الوجود خارج الوعي ويسميه الفلاسفة المفارق المكاني. كما يعني فيه التعالي على العينيات أو ما هو مجرد وخالص وشارط للعينيات من حيث هو من مقوماتها الجوهرية أو الجواهر الثواني خاصة إذا فهمت بالمعنى الأفلاطوني. وطبعًا فالقصد هنا هو المباينة. لكن جرت عادة الاصطلاح الحديث باستعمال المفارق مناظرًا للمحايث فأبقينا على الأمر كما هو. أما التنويه، ذلك أننا لو قصدنا بالمفارق المعنى الثاني لكان المحايث هو المفارق والمفارق هو المحايث! (المترجم).

موضوعاتها القصدية عندما توجد موضوعات عامة منتسبةً إلى تيار التجربة نفسه الذي تنتسب إليه تلك الأفعال والتجارب. وإذن فهذا يحصل على سبيل المثال خاصة حيثما تعلق فعل بفعل للـ«**أنا**» نفسها (**فكرة على فكرة**) أو كذلك حيثما تعلق فعل بمعطى إحساسٍ حسي للـ«**أنا**» نفسها إلخ... فالوعي وموضوعه يكوِّنان وحدة فردية تنتجها التجربةُ المعيشة إنتاجًا خالصًا.

والتجارب المتجهة اتجاهًا مفارقًا هي التجارب القصدية التي لا يحصل لها (ما وصفنا في الفقرة السابقة) كما في مثال كل الأفعال المصوَّبة نحو الماهية أو نحو التجارب القصدية للـ«**أناءات**» الأخرى التي لها تيارات تجارب أخرى وكذلك كل الأفعال المصوبة إلى الأشياء وإلى الوقائع عامة كما سنزيده بيانًا.

ففي حالة الإدراك ذي التوجه المحايث أو بعبارة وجيزة **الإدراك المحايث** (ما يسمى بالإدراك الباطني) يكون الإدراك وما هو مدرَك بمقتضى الماهية وحدةً مباشرة وحدةَ فكرةٍ عينية وحيدة. وفيه يتضمن الإدراك موضوعه في ذاته إلى حد أنه لا يُفصل عنه إلّا بصورة مجردة أي أنه لا يتضمنه إلّا بوصفه أمرًا لا يقوم بذاته جوهريًا. فإذا كان هذا المدرَك تجربة معيشة مثلما يكون الأمر عندما نفكر في قناعة حية فعلًا (كالحكم: أنا مقتنع أن...) فإنه يكون لدينا تجربتان قصديتان متداخلتان تكون أعلاهما على الأقل غير قائمة بذاتها ومن ثم فهي ليست مؤسسة في التجربة الأعمق لكنها في الوقت نفسه مُلتَفتٌ إليها التفاتًا قصديًا. (ص.69).

وهذا النوع من «**الانغلاق**» (**التمام أو الاكتفاء بالذات**) الفعلي (الذي هو في الحقيقة مجرد استعارة) خاصية مميزة للإدراك المحايث ولما يتأسس فيه (وعليه) من مواقف وهو منعدم في جل الحالات الأخرى من العلاقة المحايثة للتجارب القصدية. من ذلك مثلًا في حالات تذكر لحالات التذكر. فالتذكر الحالي ينتسب إليه تذكرِ (يحصل الآن) لتذكرِ (حصل) بالأمسِ (مثلًا) حتى لو كان تذكرُ الأمس لم يحصل فعلًا، في حين أن الأخير إذا كان قد حصل فعلًا فإنه يصحبه ما ينتسب إلى نفس تيار التذكر الذي لا ينقطع أبدًا والذي يمدهما كليهما مدًّا متواصلًا بالكثير من تعينات التجربة المعيشة. ومن البين أن الأمر مختلف تمام الاختلاف بالنسبة إلى هذه العلاقة مع الإدراكات المفارقة في التجارب القصدية الأخرى ذات العلاقة بمفارق. فإدراك الشيء ذاته ليس في ذاته وهو يقع بمعزل عن أي وحدة ماهوية معه مع افتراضه سابق الوجود طبعًا. إن الوحدة المحددة تحديدًا خالصًا بواسطة الماهية الذاتية للتجربة ذاتها هي بصورة

حصرية وحدة تيار التجربة أو بعبارة أخرى لها المعنى نفسه إن التجربة لا يمكن أن تكون متناسقة مع التجارب الأخرى إلّا في كلٍّ ماهيتُه بكاملها متضمنةٌ للماهية الذاتية لهذه التجارب ومتأسسة فيها. وهذه القضية ستزداد وضوحًا وستنال عظيم دلالتها (أهميتها) لاحقًا.

39 ـ الوعي والواقع الطبيعي. نظرة الإنسان الساذج

إن كل ما حصلنا عليه من الخصائص المميزة للتجربة والوعي يمثل الدرجات القاعدية التي توصلنا إلى الأهداف التي تقودنا دائمًا أعني إلى تحصيل ماهية ذلك الوعي الخالص الذي ينبغي أن يتحدد به المجال الظاهرياتي. وقد كانت تأملاتنا **استمهائية** لكن الفرديات الجزئية لماهية التجربة وتيار التجربة وكذلك للوعي في كل معانيه تنتسب كلها إلى العالم الطبيعي بوصفها أحداثًا فعلية جارية فيه. وبذلك فنحن لم نتخل عن الموقف الطبيعي. فالوعي الفردي متشاجن مع العالم الطبيعي على نحو مضاعف: 1 ـ **فهو وعي لإنسان ما أو لحيوان ما (من العالم الطبيعي) 2 ـ وهو على الأقل بالنسبة إلى عدد كبير** (ص. 70) **من خصوصياته وعي بهذا العالم**. والآن ماذا يعني أن يكون الوعي بالنظر إلى هذا التشاجن مع العالم الفعلي له ماهية خاصة به وأن يكوّن بصورة خالصة مع وعي آخر بواسطة هذه الماهية نظامًا متناسقًا محددًا تناسق تيار الوعي؟ ولهذه المسألة صلة ـ إذ نحن يمكن أن نقصد الوعي بمعنى يكون شموله مقصورًا على المطابقة مع مفهوم التجربة ـ بالماهوية الذاتية لتيار التجربة وكل مكوناتها. فإلى أي حد يمكن للعالم الحقيقي (المادي) أن يكون في المقام الأول وعيًا مختلفًا بالنوع مبدئيًّا ومستثنى من ماهوية التجارب الذاتية لها؟ وإذا كان العالم الحقيقي (المادي) كذلك وإذا كان بالمقابل مع كل وعي وماهويته الذاتية له «**الغريب**» و«**الآخرية**» فكيف يمكن للوعي أن يتشاجن معه، وبالتالي مع العالم الغريب عن الوعي تمام الغربة؟ وإذن فلا شك أننا سنقتنع بيسر أن العالم الحقيقي ليس مقوِّمًا تحكميًّا (من مقومات التجربة) بل هو طبقة أساسية من العالم الطبيعي ومن كل وجود حقيقي آخر يتعلق به تعلقًا جوهريًّا. وما ينقص هذا العالم هو نفوس البشر ونفوس الحيوانات والجديد الذي تضيفه هذه النفوس هو في المقام الأول «**التجريب المعيش**» المصحوب بالتعلق به بمقتضى أحكام الوعي. وفي ذلك كذلك يكوِّن الوعي والشيئية كلًّا متناسقًا وهو كل مترابط في وحدات نفسية فردية نسميها حيوانات وهو متناسق بأعلى درجات التناسق في الوحدة الواقعية للعالم

ككل. أليس ينبغي لوحدة الكل أن تكون بصورة أخرى غير التوحد بواسطة الماهية الذاتية لأجزائه والتي لها من ثم خاصية ماهوية ما بدل أن تكون خليطًا غير متجانس مبدئيًا؟

وحتى تتضح هذه المسألة فلنفحص المصدر الأخير الذي تغتذي منه **أطروحة العالم العامة** أطروحته التي أضعها في **الموقف الطبيعي** والتي تمكنني من أن أضع قبالتي بمقتضى أحكام الوعي عالم أشياء موجودًا وأن أنسب إلى نفسي في هذا العالم جسمًا وأخيرًا تمكنني من أن أنضوي فيه أنا ذاتي. وبين أن هذا المصدر الأخير هو التجربة الحسية. لكنه يكفي لأهدافنا أن نلاحظ التجربة الحسية التي تؤدي بالأفعال التجريبية في معنى معين جيد دور التجربة الأصلية التي تستمد منها كل الأفعال التجريبية الأخرى جزءًا رئيسًا من قوتها التأسيسية. فكل وعي مدركٍ له خاصيةُ كونه وعيًا للحاضر الذاتي المتجسد لموضوع فردي (ص. 71) هو بدوره بالمعنى المنطقي الخالص فرد أو تحولات مقولية لذلك الفرد نفسه[1]. وفي حالتنا هذه حالة الإدراك الحسي أو بصورة أوضح حالة إدراك الأشياء فإن الفرد المنطقي هو **الشيء**، ومن المفيد أن نعامل إدراك الأشياء كممثل لكل الإدراكات الأخرى (إدراك الصفات والأحداث وما ماثل ذلك).

فحياة «**أنا**» **نا** اليقظ حياته الطبيعية إدراك حسي متواصل بالفعل أو بالقوة. وبتواصل دائم يوجد عالم الأشياء وضمنه جسدنا هنا بحكم الإدراك الحسي. والآن كيف يتجرد الوعي ذاته وكيف يستطيع أن ينفصل كوجود عيني في ذاته ليكون ما هو واعٍ فيه الوجودَ المدرَك الوجودَ المقابل للوعي كأمر «**في ذاته ولذاته؟**»

سأتأمل الأمر في المقام الأول تأملَ إنسانٍ ساذَج. أرى الشيء وأدرك الشيء ذاته في تجسد وجوده الحي. لا شك أني أخطئ أحيانًا ليس بخصوص صفات الأمر المدرَك فحسب بل وكذلك بخصوص وجوده نفسه. وأؤسس إدراكي على وهم أو على شبحٍ وسوسةٍ ويكون الإدراك إدراكًا غير حقيقي. فإذا كان إدراكي كذلك كان معناه أن إدراكي إذا قبل أن يتناسق مع الإدراك الفعلي بمساعدة أفكار تجريبية قد تكون حقيقية فإن الشيء المدرَك سيكون حقًا معطى بتجسده الحي Leibhaftigkeit معطى في الإدراك الفعلي ذاته. وبذلك يظهر الإدراك إذا اعتبر كوعي مجرد ودون أخذ الجسد وأعضائه في الاعتبار كشيء

(1) راجع فيما تقدم الفقرة 15 ص. 29.

عديم الماهية في ذاته ونظرًا خاليًا مصوبًا إلى الأمام لـ«**أنا**» خال مصوب نحو الموضوع ذاته الموضوع الذي له مع الأنا صلة جديرة بالملاحظة.

40 ـ الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. الشيء المعطي بتجسده ذاته مجرد ظهور للبقاء الطبيعي

وبمجرد أن أتخلص كإنسان ساذج من الميل إلى نسج مثل هذه التأملات التي يخدعها الإدراك الحسي أتذكر الآن كإنسان عالم التمييز المشهور بين الكيفيات الثانوية والكيفيات الأولية، التمييز الذي بمقتضاه تعتبر الكيفيات الخاصة بالحس كيفيات ذاتية خالصة فيُعد ما ينبغي أن يعتبر موضوعيًّا من الكيفيات (بمقتضى هذه النظرية) مقصورًا على الكيفيات الهندسية الطبيعية. فلون الأشياء وصوتها ورائحتها وذوقها وما ماثل ذلك (كل ذلك) ممّا انتسب إلى تجسده الحي انتسابًا يجعله يبدو من مقومات ماهيته (ص. 72) لا يعد (بمقتضى هذه النظرية) من الشيء ذاته فلا يكون ما يظهر هنا حقيقيًّا بل هو مجرد علامة على كيفيات أولية معينة. لكني إذا تذكرت النظريات الفيزيائية المشهورة أرى مباشرة أن معنى مثل هذه القضايا شديدة القرب من القلوب لا يمكن أن يؤخذ في دلالته الحرفية. فلكأن ما يعد مجرد مظهرٍ مقصورٌ على الكيفيات الحسية النوعية من الأشياء المدركة، ولكأن القصد أن الكيفيات الأولية الباقية بعد استثناء تلك الكيفيات الثانوية هي من جوهر الحقيقة الموضوعية للأشياء الموجودة إلى جانب كيفيات أخرى لم تصل إلى حال الظهور. ولا شك أننا إذا فهمناها هذا الفهم يكون اعتراض باركلي صحيحًا، اعتراضه القائل إن الامتداد الذي هو لب الماهية بالنسبة إلى الجسمية وإلى كل الكيفيات الأولية لا يمكن تصوره من دون الكيفيات الثانوية بل إن كل المضمون الماهوي الذي للشيء المدرَك حسيًّا وكذلك كل ما هو قائم أمامنا بتجسده الحي المصحوب بكل كيفياته وبكل ما هو قابل للإدراك هو «**مجرد مظهر**» وأن «**الشيء الحقيقي**» هو «**شيء**» العلم الطبيعي. وإذا كان العلم الطبيعي لا يحدد الشيء المعطى إلّا بمفهومات مثل الذرة والأيون والطاقات إلخ... وأحيانًا كأحداث تشغل المكان أحداث خصائصها الوحيدة هي عباراتها الرياضية فإنها تعني كذلك أمرًا مفارقًا لمضمون الشيء القائم هنا بكامل تجسده الحي. فلا يمكن للعلم الطبيعي إذن أن يقصد بالشيء ولو مرة واحدة الشيء الموجود في المكان الحسي. وبعبارة أخرى فإن مكانها (حيزها) الفيزيائي لا يمكن أن يكون مكان (حيز) عالم الإدراك

بتجسده الحي. وإذن فلا شك أنه من الطبيعي أن يقع علم الطبيعة كذلك تحت طائلة اعتراضات **باركلي**.

فيكون «**الوجود الحقيقي**» كذلك أمرًا محددًا غيرًا بإطلاق وهو بصورة مبدئية غير الوجود في الإدراك الحسي (في حالة القبول بالنظرية الفيزيائية) غير معطى الواقع بتجسده الحي المعطى الذي هو معطى حصرًا بمحدداته الحسية التي تشاركها الانتساب نفسه المحددات المكانية الحسية. فالشيء الذي تدركه التجربة حقًا يعطي مجرد الـ«**هذا**» الذي هو «**س**» خاو يكون حاملًا للتحديدات الرياضية وما ينتسب إليها من صيغ قانونية. وذلك كله لا يوجد في مكان الإدراك بل هو يوجد في مكان موضوعي يكون المكان الأول مجرد علامة له وهو «**متنوع إقليدي**» ذو ثلاثة أبعاد ولا يمكن تصوره إلّا رمزيًا.

فلنقبل إذن هذا الأمر في ما هو مقبل من عملنا. وبمقتضى ما ورد هنا من النظرية يكون المعطى بتجسده الحي لكل إدراك حسي «**مجرد مظهر**» و(يعتبر) مبدئيًا «**مجرد معطى ذاتي**» لكنه مع ذلك ليس مظهرًا خاليًا (من المضمون). فما في معطى الإدراك الحسي معطى صالح في المنهج الصارم لعلم الطبيعة (ص. 73) صالح لتحديد ذلك الوجود المفارق الذي يعتبر معطى الإدراك الحسي علامته تحديدًا يمكن أن يحققه أي إنسان وأن يتحقق منه تحققًا بينًا للفهم. وإذن فالمضمون الحسي لمعطى الإدراك الحسي ذاته يتواصل دائمًا اعتبارُه غير الشيء الحقيقي الموجود في ذاته لكنه يصلح دائمًا مع ذلك كجوهر حامل (**الـ«س» الخالية**) لتحديدات الشيء المدرَك أي كحامل لما سيتحدد في عبارة الصفات الطبيعية بالمنهج العلمي الدقيق. وبالتالي فإن كل معرفة طبيعية تصلح بالتالي في الوجهة المعكوسة لتكون من حيث هي دالة على مجرى التجارب الممكنة مع ما تتضمنه من أشياء حسية موجودة ومنها أحداث من طبيعة شيئية حسية. كما أنها تصلح لتوجيهنا في عالم التجربة الفعلية الذي نحيًا فيه ونعمل.

41 ـ القيام الحقيقي للإدراك الحسي وموضوعه المفارق

بعد افتراض كل ما سبق حاصلًا فما الذي يعد من جوهر قيام الإدراك الحسي قيامه الحقيقي وتجسده الحي من حيث هو «**فكرة**» **cogitatio** فكما هو بين بنفسه ليس هو الشيء الفيزيائي ذلك الشيء المفارق بإطلاق ـ مفارق بالمقابل مع عالم المظاهر بكامله. ولكن مهما كان عالم المظاهر هذا مجرد عالم مظاهر ذاتية فإنه كذلك ينتسب إلى القيام الحقيقي للإدراك الحسي بكل أشيائه الفردية

وبكل أحداثه وهو بالنسبة إليه عالم مفارق. فلنمعن النظر في الأمر من قريب. وبالذات فقد سبق أن تكلمنا وإن لم يكن ذلك إلّا بصورة خاطفة على مفارقة الشيء. وعلينا الآن أن نحصِّل نظراتٍ عميقةً حول نوع الموقف الذي للمفارقة من الوعي الذي هو وعي بها وكيف علينا أن نفهم هذا العلاقة المتبادلة بينهما هذه العلاقة ذات السر المحير.

فلنستثن إذن علم الفيزياء كله وكذلك كل مجالات الفكر النظري. ولنكتف بالبقاء في إطار الحدس البسيط وما ينتسب إليه من التركيبات التي منها الإدراك الحسي. فمن البين عندئذ أن الحدس والمحدوس والإدراك الحسي والشيء المدرك حسيًّا (المحسوس) كل ذلك أمور متعالقة حقًّا فيما بينها من حيث الماهية لكنها ليست من حيث الضرورة المبدئية حقيقية ولا هي واحدة ومتناسقة بمقتضى ماهيتها.

فلننطلق من ضرب أحد الأمثلة. فها عندي خلال مواصلتي النظر إلى هذه المائدة ودوراني حولها بتغيير دائم لموقعي في المكان وعي متواصل بالوجود الفعلي لهذه المائدة التي هي المائدة الواحدة نفسها وهي حقًّا (ص. 74) باقية نفسها ثابتة لم تتغير بإطلاق. لكن الإدراك العميق إدراك دائم التغير إنه إدراكات متغيرة بصورة متصلة. أغلق عيني. وحواسي الأخرى معزولة عن أية علاقة بالمائدة. وعندئذ فليس عندي أي إدراك حسي بالمائدة. ثم أفتح عيني فيعود الإدراك ثانية. الإدراك؟ فلنكن دقيقين. فبعودته لم يبق الإدراك في أية حالة الإدراك المنفرد نفسه. المائدة وحدها هي التي بقيت المائدة نفسها من حيث هي مدرَكة بهوية ثابتة في الوعي التركيبي الذي يصل الإدراك الجديد بتذكر (الإدراك السابق). والشيء المدرَك يمكن أن يوجد دون أن يكون مدرَكًا وحتى دون أن يكون مَدْرِيًّا بالقوة (على نحو ما هو بالقوة الذي سبق[1] وصفه). ويمكن للشيء أن يوجد دون أن يتغير. إلّا أن الإدراك ذاته هو ما هو في سيلان دائم للوعي وهو ذاته سيل دائم. فالإدراك الحالي يواصل التغير دائمًا إلى الوعي المجاور للإدراك الماضي المباشر وفي الحين نفسه يبزغ آن جديد وهكذا دواليك. كما يكون الشيء المدرَك عامة فكذلك يكون كل ما يطرأ على أجزائه وجوانبه ولحظاته المتوالية من منطلق العلل نفسه مفارقًا للإدراك ضرورة سواء سُمِّي كيفيات أولية أو كيفيات ثانوية. فلون الشيء المرئي هو بمقتضى المبدأ ليس مقومًا حقيقيًّا من مقومات الوعي باللون لكنه يظهر وخلال ظهوره يمكن بل يجب أن

(1) راجع فيما تقدم الفقرة 35 وخاصة الصفحة 63.

يغير الظهور تغييرًا متواصلًا بواسطة التجربة التي تبرر (وجوده). وهذا اللون نفسه يظهر في عدد من التنويعات المتواصلة من الاستهياءات(*) اللونية. ومثل هذا الأمر يقع بالنسبة إلى كل كيفية حسية بل وحتى بالنسبة إلى كل شكل مكاني. فالشكل الواحد نفسه (**من حيث هو شكل معطى بتجسده الحي leibhaft**) يعيد ظهوره ظهورًا متصلًا دائمًا على أنحاء أخرى في استهياءات شكلية مختلفة. وهذه الوضعية وضعية ضرورية وبين أن القبول بصحتها أعم. وليس إلّا من أجل بساطة التحليل شرحنا في حالة شيء معين كيف يظهر شيء غير متغير في الإدراك. ونقل ذلك إلى ما نريد من التغييرات في المتناول.

(*) ترجمة Abschattung لا يمكن الاعتماد فيها على استعارة الظل التي سادت في الترجمات العربية الحالية وهي في الغالب إما عن الفرنسية أو عن الإنجليزية. فهذه لا معنى لها في العربية إلّا إذا أردنا أن نفرض على تقاليد الاستعارة في البلاغة العربية تقاليد الاستعارة في البلاغة الألمانية فضلًا عن كون الأمر لا يتعلق بما يرى فيكون مصدر الاستعارة الرسم (تدريج النور والعتمة في الرسم). وليس الأمر مقصورًا على ما يرى حتى نكتفي باستعارة من الرسم كما في المصطلح الألماني المتعلق بالتقازيح الناتجة عن تدرج النور والعتمة وتناوبهما في الرسم. لكن المعنى يشمل كل الظهورات التي تتمظهر بفضلها المفارقات أمام نظر الذهن الذي لا يستطيع أن يدركها إلّا بمناظر مختلفة ومن زوايا مختلفة غير قابلة للحصول المتساوق بل لا بد من تواليها سواء كانت مرئية أو مسموعة وذلك بحسب نسبته في النظر إليها قربًا وبعدًا وتحيزًا في المكان فيكون التدرج في ظهور الأمر المدرَك من أصناف مختلفة بحسب الحواس المدرِكة. والمعنى الاستعاري للظل في العربية يتعلق بالحماية والنفوذ ولا علاقة له بتدرج (إظهار و/أو) ظهور الأشياء أو بتنوعه وتردده. لذلك فقد اخترت فعل «**هيا**» المجرد أعني صار على هيئة معينة أو شكل معين ثم اشتققت منه «**استهيا**» لإفادة التدرج في إدراك التشكل أو التهيؤ في الظهور بصرف النظر عن نوعه مرئيًا كان أو مسموعًا فكان استهيأ ويستهيىء ومنه الاستهياء أي توالي إظهار الهيئة أو ظهورها في أشكال متوالية ومترددة ومتدرجة لهيئة الشيء سواء كانت مرئية أو مسموعة بمقتضى تغير النسبة المناظرية بينها وبين الوعي الذي يعيها والحس الذي يحسها إلخ.... وإذا كان التدرج الظهوري ناتجًا عن فعل الذات كان استهياءً وإذا كان من الشيء ذاته كان تهايؤًا ويمكن أن أيضًا أن تفيده صيغة الاستهياء نفسها. فالاستهياء يحتمل المعنيين الفعلي عند التعدية والانفعالي عند اللزوم: فأقول استهيأت الشيء أي طلبت هيئته واستهيأ الشيء أي ظهرت هيئته مع التدريج في الحالتين. (المترجم).

فمن ضرورة ماهيته يكون وعي التجربة بالشيء نفسه وعيها الذي يثبت نفسه في نفسه من كل الجوانب بصورة متصلة أن يكون له نسق متعدد لتنوع الظهورات **والاستهياءات** (ص. 75) يعرض فيها عرضًا متصلًا كل ما يتصف في الإدراك بخاصية المعطي الذاتي بكيانه الفعلي من مقوماته الموضوعية الطارئة أعني أنه **يستهيىء**. وكل تحديد له نسق من **الاستهياء** ويصح على كل واحد منها صحته على الشيء بكامله أنه بالنسبة إلى الوعي الموحد بالتركيب للاستيعاب والتذكر والإدراك الحسي الجديد أن يقوم هنا بوصفه هو ذاته رغم حدوث انقطاع في مجرى التواصل للإدراك الحسي الفعلي.

ومباشرة نرى الآن ما هو فعلًا ودون شك من القيام الحقيقي للتجارب القصدية العينية التي تسمى إدراكات حسية للأشياء الموجودة مشارًا إليها هنا. ففي حين يكون الشيء الوحدة القصدية تكون متنوعات الإدراك الحسي التي يؤول بعضها إلى بعض والتي هي واعية وعيًا موحدًا وثابت الهوية في سيل دائم الانتظام فإن الوحدة القصدية ذاتها تواصل دائمًا حالها الثابتة الوصفية المحددة التي هي تابعة لتلك الوحدة. وعلى سبيل المثال فإن كل مرحلة من مراحل الإدراك الحسي لا بد ضرورة أن ينتسب إليها مضمون معين من **استهياءات** اللون ومن **استهياءات** الشكل إلخ...وهي تعد من معطيات الإحساس معطيات إقليم خاص مكون من أجناس معينة كل منها يسعى للالتقاء ضمن كل واحد من مثل هذه الأنواع إلى وحدات تجربة عينية فريدة النوع (مجالات الإحساس) وحدات تصبح لاحقًا كائنات متنفسة على نحو لا يقبل الوصف الدقيق هنا في الوحدة العينية للإدراك بواسطة «**استيعابات**» وفي هذا «**التنفيس**» تحقق «**وظيفة الاستعراض**» أعني أنها في الوقت نفسه تحقق ما نسميه «**ظهور**» اللون والشكل إلخ... وذلك ما يجعل القيام الحقيقي للإدراك الحسي رغم كونه يحصل بتشاجن مع خصائص أخرى يجعله الوعيَ بالشيء الواحد نفسه بفضل ما في التطابقات المؤسسة في ماهية تلك الاستيعابات تأسيسًا يحقق وحدة الاستيعاب وكذلك مرة أخرى بفضل إمكانيات التركيب الموحد إمكانياته التي لمثل هذه الوحدات المختلفة المؤسسة في الماهية.

وينبغي أن نحافظ بصرامة أمام نظرنا على اعتبار معطيات الإحساس التي تحقق وظيفة **استهياء** اللون **واستهياء** الملاسة **واستهياء** الشكل (وظيفة عرض هذه **الاستهياء**) إلخ... اعتبارها مختلفة مبدئيًا تمام الاختلاف عن اللون بمجرده والملاسة بمجردها والشكل بمجرده وباختصار مختلفة عن أنواع المقومات

الشيئية. **فالاستهياء** رغم كونه يسمى التسمية نفسها فإنه مبدئيًا ليس من جنس ما **يستهيىء نفسه**. فالأمر **المستهيىء** ليس هو مبدئيًا ممكنًا إلّا من حيث هو مكاني (بل هو مكاني بالجوهر) إلّا أنه غير ممكن كتجربة معيشة. (ص. 76). ومن الخُلف بصورة خاصة أن نعتبر استهياء الشكل (على سبيل المثال **استهياء** المثلث) أمرًا مكانيًا وقابلًا للحفظ في المكان. ومن يفعل ذلك يكون قد خلط بين **الاستهياء** والشيء **المستهيىء** أي الشكل الذي يظهر. أما إلى أي حد علينا تفريع المقومات الحقيقية للإدراك الحسي من حيث هو «**فكرة**» (بالمقابل مع مقومات موضوع الفكرة المفارق لها) تفريعها تفريعًا ذا قيام تام نسقي المقومات التي ينبغي تحديد خصائصها بمقتضى ما لها جزئيًا من تعينات شديدة الصعوبة فذلك ما سيكون غرض بحوث جليلة.

42 ـ الوجود بوصفه وعيًا والوجود بوصفه حقيقة واقعة. الفرق المبدئي لأنحاء الحدس (أو ضروبه)

ينتج مما أنجزناه إلى حد الآن من التأملات أن الأشياء مفارقة لإدراكها الحسي وكنتيجة أشمل أنها مفارقة بالقياس إلى كل إدراك حسي متعلق بالوعي نفسه عامة. وليس القصد مجرد كون الشيء غير موجود فعلًا من حيث هو جزء حقيقي من الوعي بل بمعنى كون الوضعية بكاملها هي وضعية **بينونة استمهائية** **vielmehr ist die ganze Sachlage eine eiditisch einsichtige**. ففي الكلية المجردة اللامشروطة أعني الضرورة لا يمكن لأي شيء في أي إدراك حسي ممكن وفي أي وعي عامة ممكن أن يُعطى بصفة المحايث الحقيقي. وهكذا يحصل فصل جوهري أساسي بين **الوجود بوصفه تجربة والوجود بوصفه شيئًا**. وبصورة مبدئية فإن من ماهية التجربة الإقليمية (وخاصة الأفكار المعينة إقليميًا) أن تكون قابلة للإدراك الحسي على نحو الإدراك الحسي المحايث. أما ماهية ما هو شيئي مكاني فإنها غير قابلة للإدراك على النحو المحايث. وإذا كان من ماهية أي حدس معطٍ للأشياء كما سيبين التحليل الأعمق أنها تستوعب في آن ما تعطيه من شيء إعطاءَ شيء جنيس آخر بتوجه النظر المناسب على نحو محتمل من الطبقات القابلة للتحليل والدرجات الفرعية في تكون الأمر الذي يظهر ظهور الشيء ـ مثل «**شيء الحدس**» في تعيناته المختلفة إذا كان ذلك كذلك فإنه يصح عليها الشيء نفسه بالضبط: **إنها بمقتضى المبدأ أمور مفارقة.**

وبدلًا من أن نواصل فحص هذه المقابلة بين **المحايثة والمفارقة** فلنضف

الملاحظة التالية. فلو صرفنا النظر عن الإدراك الحسي لوجدنا الكثير من التجارب القصدية التي تستثني بمقتضى ماهيتها المحايثة الحقيقية لموضوعها القصدي أيًّا كان الموضوع. ويصح هذا مثلًا على كل استحضار للماضي: على كل تذكر وعلى كل استيعاب إحساسي لوعي أجنبي (وعي غيري). وطبعًا فلا ينبغي أن نخلط هذه المفارقة (ص.77) بتلك المفارقة التي ننشغل بها هنا. فمن جوهر الشيء بصورة مبدئية تامة من حيث هو شيء ومن جوهر كل حقيقة واقعة في معناها الحقيقي الذي سنزيده توضيحًا وتحديدًا ألّا يكونا قابلين للإدراك الحسي المحايث ومن ثم ألّا يكونا موجودين على نحو الوجود المترابط مع التجربة المعيشة. ولذلك فبكل بساطة الشيء هو المفارق. ولا شك أن ذلك هو ما يتبين فيه الفرق المبدئي لأنحاء الوجود، الفرق الركني الموجود عامة بين الوعي والحقيقة الواقعة.

ومن جوهر هذه المقابلة بين المحايثة والمفارقة كما تبين من عرضنا إلى حد بعيد فرق مبدئي في نوع المعطى. فالإدراك المحايث والإدراك المفارق لا يقتصر الاختلاف بينهما عامة على كون الموضوع القصدي الذي يوجد هنا بخاصية تجسده الحي ذاته يكون تارة محايثًا حقًّا في الشيء المدرَك وطورًا غير محايث بل هو يكون بواسطة أنحاء المعطى التي تنقلب بمراعاة التغيير المناسب (mutatis mutandis) إلى فروقها الماهوية وإلى كل تحولات استحضاراتها للإدراك الحسي وإلى الحدوس التذكرية والحدوس التوهمية الموازية. فنحن ندرك الشيء لاستهيائه بمقتضى كل التحديدات التي تكون إن لزم الأمر تحديدات فعلية ومطابقة حقًّا للإدراك الحسي. لكن التجربة المعيشة لا **تستهييء**. وليس الأمر متعلقًا بتحكم اتفاقي في الشيء أو بصدفة من صدف كياننا الإنساني أن يكون إدراكنا الحسي للشيء ذاته لا يحصل إلّا بواسطة **استهياءات** الشيء ذاته بل إنه من البين بنفسه ومن منطق ماهية المكانية أن نستنتج (بل إن ذلك يصح إلى أبعد الحدود بالنسبة إلى المعنى الذي يشمل الأشياء المرئية) أن مثل هذا الوجود المتنوع لا يمكن أن يعطى في الإدراكات الحسية إلّا بواسطة **الاستهياء**. كما أنه من جوهر الأفكار ومن جوهر التجارب المعيشة خاصة أن تستثني مثل هذا الاستهياء. وبعبارة أخرى فإنه بالنسبة إلى موجودات إقليمها يوجد ما هو من جنس «**الظهور**» ولكن لا معنى حقًّا لما هو من جنس استعراضها بواسطة **الاستهياء**. وحيثما لا يوجد أي وجود مكاني يكون حتى الكلام على الرؤية من مواقف مختلفة وبتوجهات متغيرة بحسب جوانب مختلفة تحصل حينها وحسب مناظر وظهورات **واستهياءات** مختلفة كلامًا عديم

المعنى. ثم إنه من ضرورة الماهية من حيث هي ماهية ينبغي تصورها ببداهة برهانية أن الوجود المكاني عامة بالنسبة إلى «**أنا**» ما (ص.78) (بالنسبة إلى أي أنا ممكن) ليس قابلًا للإدراك على نحو إدراك ما وصفنا من نوع المعطى. فلا يمكن لها إلّا أن «**تظهر**» في حالة توجه معين ترتسم فيها ضرورة وبصورة مسبقة إمكانات نسقية لتوجهات جديدة دائمًا ينبع من كل منها هي بدورها بنحو ما من الظهور نعتبره مثلًا بوصفه معطى لهذا الجانب أو ذاك من الشيء إلخ.... فإذا قصدنا بالكلام على أنحاء الظهور بمعنى أنحاء التجربة المعيشة (ويمكن كذلك كما هو بين مما حققناه من وصف أن يكون لها معنى موجودي) كان معنى ذلك: أن ماهية أنواع من التجربة المعيشة ذاتية البناء وبصورة أدق أن ماهية أنواع من الإدراكات العينية ذاتية البناء ينتسب إليها أن ما فيها مما هو موعى به وعيًا قصديًّا يكون شيئًا مكانيًّا وأن ماهيتها ينتسب إليها الإمكانية المثالية بالانقلاب إلى **تناويع إدراكية** على نحو محدد ومنتظم ومتصل وهي تناويع قابلة كذلك لأن يتواصل مجراها بل هي لا تكتمل أبدًا. وإذن ففي ظهور ماهية هذه التناويع أنها تنتج وحدة متناسقة لوعي معطٍ فعلًا لنفس شيء الإدراك الذي هو دائم التكامل ومعط لجوانبه الجديدة دائمًا حسب تحديدات هي دائمًا أكثر ثراءً. ثم إن الشيء المكاني ليس هو شيئًا آخر غير الوحدة القصدية الوحدة التي لا يمكن مبدئيًّا أن تُعطى إلّا بوصفها وحدة لمثل أنحاء الظهور هذه.

43 ـ توضيح خطأ مبدئي

وهكذا إذن فإنه من الخطأ المبدئي أن نظن الإدراك (وكل نوع آخر من حدس الأشياء على النحو الذي له) أن نظنه غير متعلق بالشيء ذاته. (فحسب هذا الرأي الخاطئ) لا يكون الشيء معطى لنا في ذاته ومن حيث كونه في ذاته. فلكل موجود من جوهره الإمكانية المبدئية بأن يكون كما هو بمجرده محدوسًا وأن يكون خاصة مدرَكًا بتجسده الحي ذاته إدراكًا مطابقًا دون أية وساطة بفضل الإدراك المعطي لظهوراته. و(حسب هذا الرأي الخاطئ) فإن الله الذي هو الذات التي لها المعرفة التامة بإطلاق ومن ثم التي لها كل إدراك تام ممكن (هو الوحيد) الذي يملك طبعًا ما ينقصنا نحن الكائنات المتناهية (من معرفة تامة بـ) ـالأشياء في ذاتها.

لكن هذا الرأي مناف للعقل السليم. فلا شك أنه يتضمن القول بأنه لا يبقى أي فرق جوهري بين المفارق والمحايث (في المعرفة الإلهية المزعومة) وأن

المكون الحقيقي لشيء مكاني في الحدس الإلهي المتسلِّم هو كذلك تجربة معيشة يتشارك فيها الوعي الإلهي وتيار التجربة. ويمكن أن تغالطنا الفكرة القائلة إن مفارقة الأشياء هي مفارقة نسخة (لأصل) أو رمز (لمرموز). فغالبًا ما حوربت نظرية المعرفة النسخة بحماسة (ص.79) وعُوضت بنظرية الرمز. لكن النظريتين كلتاهما ليست غير صحيحة فحسب بل هي منافية للعقل السليم. فالشيء المكاني الذي نراه ندركه بكل مفارقته وبكل معطاه بكل تجسده الحي المطابق للوعي به. لا وجود لنسخة أو رمز معطى بديلًا منه. فنحن لا نضع وراء الشيء المدرَك وعيًا برمز أو وعيًا بنسخة.

ف(حسب هذه النظرية يوجد) بين الإدراك من جهة أولى و«**التمثل الرمزي الناسخ**» أو «**التمثل الرمزي الدال**» من جهة ثانية يوجد فرق جوهري فاصل غير قابل للوصل. فنكون بواسطة هذين النوعين من التمثل نحدس شيئًا ما في الوعي ونحدس أنه نسخة من أمر آخر أو دليل عليه. وعندما يكون هذا الشيء في مجال حدسنا فإننا لا نكون متجهين إليه مباشرة بل نحن متجهون إليه بفضل وسط استيعاب مؤسس على الأمر الآخر الذي هو الأمر المنسوخ أو المدلول. لكن الإدراك الحسي لا كلام فيه على مثل ذلك وكذلك يكون حال الكلام على الذكر بمجرده أو في الوهم بمجرده.

إننا نحدس في الأفعال الحادسة «**أمرًا - ذاته**» حدسًا مباشرًا ولا تنبني على استيعاباتنا له استيعابات من درجة أرفع كما لا يوجد فيه ما نعيه منه يمكن فيه للمحدوس أن يعتبر رمزًا (لغيره) أو نسخة (منه). ولذلك بالذات يعتبر الشيء محدوسًا مباشرة كـ(ما) «**هو ذاته**». وبالفعل فإن ذلك يكون أكثر تخصيصًا في الإدراك الحسي لكون (الشيء يكون حاضرًا) «**بتجسده الحي**» بالمقابل مع الخاصية المحولة لما هو «**متراء**» أو «**مستحضر**» في التذكر أو الوهم الحر[1].

(1) سبق لي أن قدمت في الدروس التي ألقيتها في جتنجن (وذلك فعلًا من فصل الدراسة لسنة 1904) عرضًا غير كاف (رغم أنها شديدة التحديد بواسطة نظرات علم النفس المسيطر) وفي **البحوث المنطقية** بخصوص العلاقات بين هذه الحدوس البسيطة والمؤسسة ثم بفضل بديل مجود وحول بحوثي الأوسع قدمت عروضًا فاحصة كان لها خلال ذلك آثار اصطلاحية وآثار في الأدبيات المختصة. وآمل أن أنشرها في المجلدات المقبلة من الحولية مثلها مثل غيرها من البحوث التي طال استعمالها في الدروس.

ونحن نقع في خُلف عندما نخلط على النحو المعتاد بين هذه الأنحاء من التمثل التي بُنيت بتصورات مختلفة جوهريًا وبين ما يتضايف معها من المعطيات المناسبة. من ذلك الخلط بين الاستحضار البسيط والترميز (سواء كان ترميزًا ناسخًا لأصل أو دالًا على مدلول) ثم خلط الإدراك الحسي من باب أولى بهذين الأمرين. فإدراك الشيء لا يستحضر أمرًا غير حاضر لكأنه تذكر أو توهم أنه يُحضر(ه) إنه يستوعب أمرًا بذاته في التجسد الحي من حاضره. وهو يحقق ذلك بمقتضى (ص.80) معناه الذاتي له وافتراضه بصورة أخرى يعني مصادمة معناه دون شك. فإذا تعلق الأمر بإدراك الأشياء كالحال هنا فإنه يكون من جوهره أن يكون إدراكًا **مستهيئًا** وبالتضايف مع ذلك فإن من معنى موضوعها القصدي معنى الشيء كما هو معطى فيه ألّا يكون قابلًا للإدراك إلّا بإدراكات هذه صفتها وكذلك بإدراكات **مستهيئة**.

44 ـ وجود المفارق مجرد وجود ظاهرياتي ووجود المحايث وجود مطلق

ثم إنه من الجوهري لإدراك الأشياء أن يشوب هذا الإدراك عدم مطابقة ما وهي عدم مطابقة تقتضيها ضرورة إدراك الأشياء ضرورته الماهوية. فالشيء لا يمكن بمقتضى المبدأ أن يكون معطى إلّا من وجه واحد (بعد واحد) لكن ذلك لا يعني أنه غير كامل أو غير تام بمعنى تحكمي بل إن ذلك هو بالذات ما يوجبه عُروض (الشيء ظهوره) بالاستهياء. فالشيء يعرض حتمًا على أنحاء من الظهور وهو بذلك يكون حتمًا لب أمر معروض فعلًا ومحوطٍ إحاطةً يحكمها أفق لمعطى مصاحب غير ذاتي عدمُ تحددِه تتفاوتُ زيادته ونقصانه. ومعنى هذا اللاتحدد مرة أخرى معنى محدد مسبقًا بواسطة المعنى العام للشيء المدرَك عامة وبوصفه كذلك أعني بالماهية العامة لهذا النوع من الإدراك الذي نسميه إدراك الأشياء. وليس من شك في أن هذا اللاتحدد يعني حتمًا قابلية التحديد لأسلوب ثابت وسابق الوجوب. إنه لا تحدد يشير إلى **متنوعات إدراكية** **Wahrnehmungsmanigfaltigkeiten** ممكنة تتداخل بصورة متواصلة وتسعى بالتناسق إلى وحدة إدراك واحد يتبين فيه الشيء الدائم بتواصل في متواليات من الاستهياءات ذات التجدد الدائم جوانب متجددة دائمًا (أو هو يعيد القديم منها). وحينئذ تنتقل المراحل الشيئية المستوعبة معه تدريجيًا وبصورة عرضية إلى العُروض الفعلي ومن ثم إلى المعطى الحقيقي. واللامحددات تتحدد بصورة أكثر

وضوحًا لكي تتحول هي ذاتها عندئذ إلى معطيات واضحة وفي الاتجاه المقابل يعود الواضح ببساطة إلى اللاواضح والمعروض إلى اللامعروض إلخ... **وهذا النحو من عدم الاكتمال اللامتناهي هو من خصائص ماهية التضايف التي لا يمكن تجاوزها بين الشيء وإدراكه.** فإذا تحدد معنى الشيء بواسطة معطيات إدراك الشيء (وماذا غير ذلك يمكن أن يحدد المعنى؟) فإنه يتطلب إذن مثل هذا اللاتمام ويحيلنا حتمًا إلى الأمر الموحد المتصل (ص. 81). فأي إنسان يمكن أن يحقق من ذاته أنظمة متناسقة لإدراكات ممكنة في اتجاهات لامتناهية الكثرة تمتد على أنحاء ذات نسق ثابت ومنتظم أنحاء يسيطر عليها وحدة المعنى سيطرة حقيقية ودائمة في كل اتجاه. وبمقتضى المبدأ يبقى أفق دائم من اللاتحدد القابل للتحديد وبوسعنا أن نواصل التقدم في التجربة إلى حد مقدارُه مقدارُ الحد الكبير الذي قطعته إدراكات الشيء نفسه. **ولا يمكن لأي إله أن يغير من هذا الأمر شيئًا كما لا يقدر أن يغير كون 1 + 2 = 3 أو كون أي حقيقة ماهوية أخرى ثابتة الوجود.**

ويمكننا أن نرى بصورة عامة أن **الوجود المفارق عامة** أيًا كان جنسه يقصد به الوجود (بالنسبة إلى) «**أنا**» ما وأنه لا يمكن أن يكون معطى على نحو مجانس للنحو الذي يُعطى به الشيء إلّا بواسطة الظهورات (الاستهيائية). ولا شك أنه كان من دون ذلك سيكون وجودًا محايثًا كذلك. لكن ما هو قابل للإدراك المحايث هو مجرد قابل للإدراك المحايث. ولا يمكن لغير من يقدم على ما أشرنا إليه من خلط بين الأمور وما أوضحناه منها الآن أن يعتبر بالإمكان أن يكون الشيء نفسه تارة معطى بواسطة الظهورات (الاستهيائية) في شكل إدراك مفارق وطورًا بواسطة الإدراك المحايث.

ومع ذلك فلنتمَّ أولًا المقابلة المميِّزة خاصة بين الشيء والتجربة المعيشة من وجوه أخرى كذلك. **فالتجربة المعيشة (العيشة)** كما أسلفنا لا تعرِض نفسَها (ليست مما يعرُض بالاستيهاء). وفي ذلك يكمن كون إدراك التجربة هو مجرد استعراض لـ«**شيء**» استعراضًا لما هو معطى كمطلق في الإدراك الحسي (أو ما سيُعطى فيه) وهو مختلف عن أنحاء الظهور(التي تقع) بوصفها استعراضًا يحل بواسطة **الاستهياء**. فكل ما قمنا به حول **مُعطَوية** الشيء يفقد معناه هنا وعلينا أن نوضح الأمر في جزئياته. فتجربة السعادة لا **تستهيىء (في عروضها)**. فإذا نظرتُ إليها حصل عندي أمر مطلق أمر ليس له أي جوانب

يمكن أن تَعْرُض تارة كذا وطورًا كذا. فإذا فكرت فيها أمكنني أن أصيب أو أن أخطئ حول ما فيها لكن ما هو في النظر الباصر يوجد هنا وهو هنا بإطلاق مصحوبًا بكل كيفياته وبكل كثافة قوته إلخ... أما نغمة **الكمنجة** بهويتها الموضوعية فإنها تعطى بواسطة **الاستهياء** وأنحاء ظهورها متغيرة. إنها تختلف بعد كل اقتراب من الكمنجة أو كل ابتعاد عنها وكلما كنت أسمع النغمة في قاعة الحفل الموسيقي أو أسمعها من خارج أبواب القاعة الموصدة إلخ... وليس لأي نحو من أنحاء الظهور دعوى بأنه صالح لأن يكون النحو المعطِي المطلق مهما كان أحدها مفضلًا في إطار معين من همومي العملية الطبيعية: ففي قاعة الحفل الموسيقي أسمع (إذا كنت) في الموضع الصحيح (ص. 82) النغمة «**ذاتها**» كما «**تتنغّم**» «**فعلاً**». وهكذا نقول عن كل ما هو شَيْئِيٌّ في صلته بالرؤية إن له «**بُدوًّا**» طبيعيًّا ونقول عن اللون والشكل وعن الشيء كله الشيء الذي نراه في وضح النهار العادي وفي توجهه العادي نحونا أنه على ما يبدو عليه حقًّا وأن (لونه هو) اللون الحقيقي وما ماثل ذلك.... لكن ذلك لا يشير إلّا إلى نوع ثانوي من **الاستيضاع**(*) في إطار **استيضاع** الأشياء بكامله كما يمكننا أن نقتنع بذلك بيسر. ولا شك أنه من الواضح أننا لو أخذنا بشرط التمسك الحصري بنحو الظهور العادي معدل **التنوعات الظهورية** الأخرى والعلاقة الجوهرية معها لما بقي شيء من معنى **معطوية** الشيء موجودًا.

لذلك فنحن نتمسك بقوة بما يلي: ففي حين أنه من طبيعة **المعطوية**

(*) من دلالات استفعل جعل الشيء يكون بالصفة التي يفيدها الفعل الذي زيد هذه الزيادة. والقصد من الاستيضاع مصدرًا لفعل استوضع إذن هو جعل الشيء موضوعًا وقد استعملنا سابقًا الوضعنة مصدرًا لفعل وضعن. وقد فضلت هذين الحلين على الموضعة (مصدرًا لفعل موضع) التي استعملها بعض المترجمين لأنها تفيد معنى الموضع لا معنى الموضوع. أما المفاضلة بين وضعن واستوضع فستحسم في نهاية الترجمة. التردد بين استوضع ووضعن سيحل في نهاية الترجمة عندما أحسم أمر الكثير من المصطلحات التي ما زلت مترددًا فيها بعض التردد. ولعل استوضع أفضل من وضعن لأن الكلام على المستوضعات يكون فيه إشارة لدور الذات الواضعة بمقتضى الموقف وهو ما لا يشير إليه التوضعن إلّا إذا أخذنا الوضعنة بديلًا منها. لكن الاستيضاع يتضمن المعنيين لكون استفعل تفيد الفاعلية والانفعالية: استنوقت الجمال تعني أنها صارت نوقًا واستجملت شيئًا تعني اعتبرته جميلًا. (المترجم).

بواسطة الظهورات (**أي الاستهياء**) ألّا يوجد شيء بوصفه مطلقًا بديلًا من العروض وحيد البعد فإنه من ماهية **المعطوية** المحايثة أن تعطي حقًّا أمرًا مطلقًا هو فعلًا ما لا يمكن أن يعرُض على نحو عروض الجوانب **والاستهياء**. ولا شك أنه من البين بنفسه أن المضامين الإحساسية **المستهيئة** ذاتها المضامين التي هي فعلًا من مقومات تجربة إدراك الشيء تؤدي حقًّا دور **الاستهياء** لغيرها لكنها لا يمكن أن تعطي هي بدورها **بالاستهياء**.

ولننتبه كذلك إلى الفرق التالي. فالتجربة المعيشة كذلك ليست أبدًا مدرَكة بصورة كاملة وهي لا تقبل أن يُحاط بها إحاطة مطابقة لوحدتها مطابقة تامة. فهي بمقتضى ماهيتها **سيلٌ** نوجه إليه نظرنا المتفكر ويمكننا أن نسبح فيها منطلقين من نقطة **الآن** في حين يكون ما تقدم عليها من امتدادات الإدراك قد تلاشى. وليس لنا وعي بما سال من التجربة المعيشة إلّا في شكل حفظ الذاكرة أعني في شكل إعادة تذكر ناظر إلى ما تقدم منها. وأخيرًا فإن تيار تجربتي يكوّن بكامله وحدةَ تجربة لا يمكن بمقتضى المبدأ أن تجاريها إحاطةٌ إدراكية تامة. غير أن عدم الاكتمال هذا أعني اللاتمام الذي هو من ماهية إدراك التجربة هو مبدئيًا غير ذلك اللاتمام الذي من جوهر ماهية إدراك المفارق أعني الإدراك بالعروض **المستهيىء** أي بما يماثل الظهور.

إن كل أنحاء المعطوية وكل الفروق بين تلك الأنحاء التي نجدها في دوائر الإدراك تنحل إلى التحويلات المعيدة لإنتاجها ولكن بنحو محوَّل. فاستحضارات الأشياء تستحضرها (ص. 83) بعروض تكون فيها **الاستهياءات** ذاتها والاستيعابات ومثلُها كل الظاهرات دائمة التحول الذي يعيد إنتاجها. كما أن لنا إعادات إنتاج للتجارب المعيشة وأفعال حدس معيد على نحو استحضار الماضي والتفكر فيه. وطبعًا فنحن لا نجد في ذلك شيئًا من **الاستهياءات** المعيدة للإنتاج.

والآن فلنصل المقابلة المميِّزة التالية بما سبق. فمن جوهر استحضارات الماضي الفروقُ المتدرجة ذات النصاعة النسبية وبالتناسب معها فروقُ العتمة المتدرجة. وبيِّن كذلك أن فروق التمام هذه لا علاقة لها بفروق التمام ذات الصلة بالمعطوية التي تقع بواسطة **الظهورات الاستهيائية**. فالتمثل متفاوت الوضوح لا **يستهيىء** بتوسط الوضوح المتدرج أعني بالمعنى المحدد لاصطلاحنا أي بالمعنى الذي بمقتضاه **يستهيىء** شكل مكاني وأية كيفية تطابقه **استهياء** متنوعًا وكذلك

كل الشيء الظاهر من حيث هو هو ـ سواء كان التمثل واضحًا أو عاتمًا(*). فتمثل الأشياء المعيد لتمثلها له درجات نصاعة ممكنة مختلفة وهي له فعلًا في كل نحو من أنحاء **الاستهياء**. وهكذا نرى أن الأمر يتعلق بفروق تكمن في أبعاد مختلفة. وبين كذلك أن الفروق التي نحدثها في دوائر الإدراك نفسها بعنوان الواضح وغير الواضح والبين وغير البين من النظر تبين حقًّا مماثلة معينة مع فروق الوضوح التي ناقشناها هنا مباشرة في حدود كونهما متعلقين كليهما متعلقًا بالتدرج في زيادة الوضوح ونقصانه وفي اكتمال معطوية الأمر المتمثَّل وأن هذه الفروق تنتسب كذلك إلى أبعاد مختلفة.

45 ـ التجربة التي لا تُدرك والواقع الذي لا يُدرك

فإذا تعمقنا في هذه الوضعية فهمنا كذلك الفرق الجوهري التالي في النحو الذي تكون عليه علاقة التجربة والشيء أحدهما بالآخر من منظور قابليتهما للإدراك.

فمن خاصيات نوع الوجود الذي للتجربة أنها تستطيع أن تصوب بمباشرة كاملة نظرةَ إدراك مستوعب إلى أي شيء حقيقي بوصفها تجربة حية وحاضرة وأصلية. ويحصل ذلك في شكل «**التفكُّر**» الذي له خاصية جديرة بالملاحظة هي أن ما يستوعب فيه بحكم الإدراك يكون له مبدئيًّا خاصية الشيء الذي ليس هو موجودًا فحسب والذي لا يدوم بدوام النظرة المدركة بل هو سابق الوجود قبل أن تصوب إليه هذه النظرة. «**كل التجارب (المعيشة) مَدْرِيَّةٌ**» وهذا يعني كذلك وخاصة بالنظر إلى التجارب القصدية أنها ليست وعيًا (ص.84) بشيء من حيث هو موجود فحسب عندما تكون هي ذاتها موضوعات لوعي مفكر بل هي موجودة هنا كـ«**خلفية**» دون تفكير ومن ثم فهي مستعدة مبدئيًّا للإدراك في المقام الأول بمعنى مماثل كالحال مع الأشياء غير الملحوظة في مجالات نظرنا الخارجية. ولا يمكن لهذه الأشياء إلّا أن تكون مستعدة إذ هي بعد مَدْرِيّة بنحو ما كأمر غير ملحوظ وهو ما يعني أنها حاضرة فيها عند ظهورها. وليست الأشياء كلها مما

(*) وهذا من القرائن الأساسية لضرورة التمييز بين تدرج الضوء والظلمة في المحايث والعروض بالاستهياء في المفارق ومن ثم لضرورة عدم اعتماد الاستعارة الرسمية التي تعمل بالنسب بين الضوء والظل في الكلام على كيفيات ظهور المفارق المتناسب مع زاوية النظر إليه ومن حيث نسبته إلى الذات المدركة. (المترجم).

يتوفر فيها هذا الشرط: **فمجال نظر الانتباه الذي يشمل كل ما يظهر ليس مجالاً لامتناهيًا**. ثم إن التجارب غير المفكر فيها لا بد لها من أن تتحقق فيها شروط استعداد معينة سواء كان ذلك على نحو مغاير تمامًا لماهيتنا أو على نحو مطابق لها. لكنها دون شك لا يمكن أن تظهر. إلّا أنها تحقق تلك الشروط دائمًا بفضل نحو وجودها بمجرده وهي تحققه فعلًا بالنسبة إلى ذلك «**الأنا**» الذي تنتسب إليه والذي تحيا في نظر «**أناه**» الخالص وربما تحيا فيـ(ه). ولا يمكننا أن نعلم شيئًا عن التجارب غير المفكَّر فيها وكذلك عن التفكير نفسه إلّا لأن التفكير والتجربة لهما هذه الخاصيات الماهوية المشار إليها هنا. ومن البين بنفسه أن كون تحويلات التجربة المعيدة للإنتاج (والقصدية) ليس لها إلّا الخصائص المحولة المناسبة لما يوازيها من التجربة.

فلنواصل المقابلة المميِّزية إلى ما هو أشمل. وسنرى أن نوع وجود التجربة المعيشة هو ذلك النوع الذي بمقتضى المبدأ يقبل الإدراك على نحو التفكُّر. كما أن الشيء بمقتضى المبدأ يقبل الإدراك ويستوعبه الإدراك بصفته شيئًا من عالمي المحيط. كما أن من جوهر هذا العالم دون أن يكون مدرَكًا أن يكون كذلك موجودًا بالنسبة إلى الأنا. إلّا أنه لا يكون عامةً بحيث يمكن أن تُصوَّب إليه نظرة من الملاحظة المجردة. فمجال الخلفية عند فهمه كمجال لقابلية الملاحظة المجردة لا يشمل دون شك إلّا جزءًا صغيرًا من عالمي المحيط. بل إن «**إنه ثم**» تعني: توجد سلاسل إدراكية ممكنة محددة التبرير ومتصلة التناسق فعلًا مع مجالات أشياء متجددة دائمًا تؤدي من إدراكات فعلية ذات مجالات خلفية تظهر حقًّا (كخلفيات غير ملحوظة) لتلك العلاقات الإدراكية المتناسقة التي يصل فيها الموضوع المعني بالذات إلى الظهور والاستيعاب. وبصورة مبدئية لن يتغير من ذلك شيء جوهريًّا إذا نحن اعتبرنا بدلًا من أنا واحد عدة أناءات. ولن يمكن التوحيد بين عالم تجربتي وعوالم تجارب أخرى إلّا بعلاقة التفاهم الممكن وفي الوقت نفسه يتم إثراء تجربتي بفوائض تجاربهم. فتكون المفارقة التي تستغني هكذا (ص. 85) عن الربط الموصوف هنا بواسطة صلات تبرير مترابطة ومتناسقة مع كل دائرة من دوائر إدراكي مجرد مسلمة عديمة الأساس بإطلاق. إن المفارقة التي تستغني عن مثل ذلك هي عين اللامعنى (المنافاة للعقل السليم). وهذا النوع من الوجود هو وجود ما ليس مدركًا فعلًا من عالم الأشياء إنه نوع من الوجود مختلف جوهريًّا في ما قبل وجود التجربة الذي هو وجود مَدرِيٌّ بمقتضى المبدأ.

46 ـ عدم قابلية إدراك المحايث للشك وقابلية إدراك المفارق للشك

وينتج من كل ما سبق نتائج مهمة. فكل إدراك محايث ضامن لوجود موضوعه حتمًا. فإذا توجه استيعابي التفكري إلى تجربتي أكون قد استوعبت أمرًا في نفسه بإطلاق أمر وجوده لا يقبل بمقتضى المبدأ النفي أعني أن خاطرة كونه ليس موجودًا غير ممكنة بمقتضى المبدأ. ويكون من الخُلف أن نعتبر الزعم بأن يكون أمر ما معطى على هذا النحو ويمكن مع ذلك ألّا يكون موجودًا بالفعل. فيمكن لتيار التجربة الذي هو تيار تجربتي، تجربة **انا المفكر** أن يكون إلى حد كبير غير مفهوم وأن يكون ما مر من مجرى تياره إمكانه. وما سيأتي منها غير معلوم فإني مثلما أني أنظر إلى **الحياة السيالة** في حاضرها الحقيقي (أما ما يعنيه ذلك فهو ما سيكون شاغلنا حقًّا لاحقًا) (لكني) أقول ببساطة وحتمًا أنا موجود وهذه الحياة موجودة وإني أحيا: أُفكر.

ومن جوهر كل تيار تجربة وكل «**أنا**» كـ«**أنا**» أن تكون لهما إمكانية الحصول على هذه الحقيقة البديهية. وكل واحد منهما يحمل ضمانة وجوده المطلق كإمكانية مبدئية في ذاته. ولكن ـ قد يتبادر إلى ذهني سؤال ـ ألّا يمكن أن نتصور أن الـ«**أنا**» قد لا يكون تيار تجربته محتويًا إلّا على توهمات وألّا يكون لهذه التوهمات من قيام إلّا بما فيها من حدوسات إيهامية؟ فلا يصادف هذا الأنا إلّا إيهامات من الأفكار ولا تكون أفكاره بمقتضى طبيعة هذه الوسائط التجربية إلّا أفكارًا في الخيال؟ لكن ذلك كله ليس هو إلّا خُلفًا بيّنًا بكل بداهة. فما يتراءى (للفكر) يمكن أن يكون مجرد إيهام لكن الترائي ذاته والوعي الموهم ليسا هما بدورهما أمرين متوهمين. ومن طبيعتهما كالحال في كل تجربة إمكانيةُ التفكير المستوعب ووجوده المطلق. ولا خُلف في إمكانية ألّا يوجد أي وعي أجنبي أضعه في تجربة الإحساس (بالغير). **لكن إحساسي ووعيي عامة كلاهما معطى أصلي ومطلق وليس ذلك بمقتضى الماهية فحسب بل بمقتضى الوجود.** فهذه الوضعية التي وصفنا لا قيام لها إلّا بالنسبة إلى الـ«**أنا**» وإلى تيار التجربة في علاقتهما بالأنا ذاته (ص. 86) ولا وجود لشيء من جنس الإدراك المحايث إلّا في هذه الوضعية وينبغي أن يكون ذلك موجودًا.

وبالمقابل فإنه من طبيعة ماهية عالم الأشياء كما نعلم أنه لا يوجد أي

إدراك بهذا التمام أيْ أيُّ مطلق في مجاله. ويرتبط بذلك من ثم إن التجربة التي لها هذا الثراء تتضمن إمكانية ألّا يوجد المعطى رغم الوعي الثابت بحضوره الذاتي في تجسده الحي. ويصح أن نقول عند وضع المسألة بصورة جوهرية: **لا يكون الوجود الشيئي أبدًا وجودًا ضروريًا تفرضه (حاجة) المعطوية بل هو بنحو ما دائمًا ذو وجود عرضي**. ومعنى ذلك أنه يمكن دائمًا أن نتخلى ضرورةً في مجرى التجربة اللاحق عما وضعناه سابقًا وضعًا مشروعًا بحكم التجربة. فيقال بعد ذلك إنه كان مجرد وهم أو مجرد شبحٍ وسوسةٍ أو مجرد حلم متناسق أو ما ماثل. وذلك هو ما يعلل إمكانية أن يوجد في هذه الدائرة من الإعطاء بصفتها إمكانية دائمة الانفتاح شيءٌ مثل تغيير الاستيعاب ووضع ظهور ما مع ظهور يتناغم معه ولا ينافيه ومن ثم في سيل من الأوضاع التجريبية اللاحقة حول الأوضاع السابقة حيث تخضع الموضوعات القصدية للأوضاع السابقة بعد ذلك بنحو ما إلى إعادة صياغة ـ (وكل ذلك) أحداث خالصة تستثنيها جوهريًا دائرة التجربة المعيشة. ففي الدائرة المطلقة (دائرة التجربة المعيشة) لا محل للنزاع ولا للمظهر ولا للغيرية: **إنها دائرة الوضع المطلق**.

وهكذا فإن الأمر قد بات واضحًا في كلا النحوين وأن كل ما ثم في العالم بالنسبة إلي ليس هو بمقتضى المبدأ إلاَ واقعًا افتراضيًا وأن الأنا ذاته هو بالمقابل من بالنسبة إليه يوجد هذا الواقع (مع استثناء ما يعد مني جزءًا من عالم الأشياء) أعني أن فعلية تجربتي هي فعلية واقع فعلي مطلق معطى بوضع غير مشروط وهو ببساطة أمر لا يمكن تجاوزه.

وبالتالي فإن وضع العالم الذي هو عرضي يقابل وضع «أنائي» الخالص وحياة الأنا الذي هو وضع غير مشروط وهو بكل بساطة غير قابل للشك. وكل شيئي معطى بتجسده الحي يمكن ألاَ يوجد كذلك وكل تجربة حية معطاة يمكن كذلك ألاّ توجد: ذلك هو قانون الماهية الذي يحدد هذه الضرورة (ضرورة الوجود المحايث) وتلك العرضية (عرضية الوجود المفارق).

وبين كذلك أن كل تجربة فعلية ضرورةُ وجودِها ليست لهذه العلة ضرورةً ماهوية خالصة أعني أنها ليست عينًا استمهائية من قانون ماهوي: إنها «**ضرورةُ واقعةٍ**» وهي توصف هذا الوصف لأنه لا وجود لضرورة ماهوية للواقعة وهنا فعلًا لا ضرورة ماهوية لوجود الواقعة من حيث هو وجودها. (ص.87). ففي ماهية الأنا الخالص عامة والتجربة عامة تتأسس الإمكانية المثالية للتفكر،

الإمكانية التي لها الخاصية الجوهرية خاصية وضع الوجود البديهي الذي لا يمكن حذفه[1].

إن العرض الذي أنجزناه حيننا هذا بيَّنَ أنه لا توجد أية أدلة تامة قابلة للتصور بالاستناد إلى ملاحظة العالم التجريبية تستطيع أن تجعلنا على يقين واثق بإطلاق من وجود العالم. فالعالم ليس مشكوكًا في وجوده وكأن القصد أنه توجد دواعٍ عقلية قد تعرُض لنا فتعارض القوة المهولة للتجارب التي تؤيد وجوده بل هو مشكوك الوجود بمعنى أن الشك فيه قابل للتصور. والأمر هو كذلك لأن إمكانية عدم الوجود كإمكانية مبدئية لا يمكن أبدًا أن تكون مستثناة. وأية تجربة مهما كبُر تأثيرها يمكن بالتدريج أن تكون مرجوجة وأن تكون راجحة. لذلك فإنه لا شيء يتغير من وجود التجربة المطلق وهي لا شك تبقى دائمًا مفروضة سابقة الوجود على ذلك كله.

وهكذا فإن تأملنا قد توسع فبلغ نقطةَ ذروةٍ. وقد حصلنا على المعارف التي ينبغي أن نحصل عليها. ففي علاقات الماهية التي تنضوي فيها بحوثنا توجد ضمنها بعدُ المقدمات المهمة مقدمات النتائج التي نريد استنتاجها حول قابلية الفصل المبدئي **للعالم الطبيعي بكامله عن مجالات الوعي أي عن دوائر الوجود التي للتجربة المعيشة**. وهي النتائج التي يكون فيها ـ كما يمكننا أن نقتنع بذلك ـ لب تأملات ديكارت لبها الذي لم يبلغ ببساطة إلى تأثيره الخالص (لبها الذي كان موجهًا إلى غايات مختلفة عن غاياتنا تمام الاختلاف) قد وصل أخيرًا إلى مشروعيته. وفي الحقيقة فإنه لا بد أن نضيف بعديًا بعض الاستكمالات وهي على كل حال لا تضيف كثيرًا حتى نصل إلى أهدافنا الأخيرة. ولنستخرج بصورة أولية نتائجنا في إطار من الصلوحية محدود.

---

(1) ويتعلق الأمر كذلك بحالة ممتازة تمامًا من حالات الضرورة العينية التي أشرنا إليها في الفقرة 6 من خاتمة الفقرة الثانية ص 15. من هذا المصنف. راجع في الأمر كذلك البحث الثالث من الجزء الثاني من **البحوث المنطقية** في نشرتها الجديدة.

الفصل الثالث

إقليم الوعي الخالص

47 ـ العالم الطبيعي بما هو متضايف مع الوعي

وصلًا مع نتائج الفصل الأخير فلنقدم التأمل التالي. إن مجرى تجاربنا الإنسانية الواقعي هو بحال تجعل عقلنا يفرض علينا أن نتجاوز الأشياء المعطاة حدسيًا (أشياء الخيال الديكارتي) (ص.88) وأن نؤسسها على قاعدة «**حقيقة فيزيائية**». فليس الحال وكأن التطور الإنساني لم يتجاوز مرحلة ما قبل العلم وأنه ما كان عليه قط أن يتجاوزه تجاوزًا يفيد بأن للعالم الطبيعي وجودَه الحقيقي لكننا لا نعلم عن ذلك شيئًا. كما أنه ليس كالحال التي يكون فيها العالم الطبيعي عالما آخر بأنظمة قانونية أخرى غير التي تعمل في الواقع بل إنه يمكن أن نتصور أن عالمنا الحدسي كان يمكن أن يكون آخرَ عالمٍ وألّا يوجد وراءه عالم فيزيائي عامة أعني أن أشياء الإدراك تكون على حال تغنّيها عن قابلية التحديد الرياضي والطبيعي وأن معطيات التجربة على حال تستثني أي فيزياء من نوع فيزيائنا. ولا شك في أن ما في علاقات التجربة من أنظمة تكون عندئذ مطابقة لأنظمة أخرى وهي أخرى بالنوع غير التي هي في الواقع في حدود ما تلغيه تبريرات التجربة من تلك الأنظمة التي تؤسس المفاهيم الفيزيائية وبناء الأحكام (العلمية). لكن الأمر يبقى بصورة عامة وكاملة على الحال التي يمكن فيها للأشياء أن تُعطى لنا في إطار الحدوس المُعطِية والتي نتصورها تحت عنوان التجربة المجرد (الإدراك الحسي والتذكر إلخ..) أن تُعطى لنا بصورة مماثلة لما عليه الأمر الآن أعني في شكل تنوعات ظهورية متصلة البقاء بصفتها وحداتٍ قصديةً.

وبوسعنا أن نواصل في هذا الاتجاه. ففي التفكيك الفكري لموضوعية الشيء ـ كأشياء متضايفة مع الوعي بالتجربة ـ لا وجود لحد يعوقنا. وعلينا أن نلاحظ هنا دائمًا: **ما الأشياء التي نستطيع أن نقضي بخصوصها وحدنا فنقرر عقليًا بشانها**

أنها هي الأشياء بوصفها أشياء التجربة؟ وأنها هي وحدها التي تحدد لذاتها معناها؟ وفعلًا فإن الأمر هنا يتعلق بـ«**أشياء ـ واقعات**» وبالتجربة الفعلية في انتظام علاقاتها المحددة. ويمكننا أن نخضع أنواع التجارب المعيشة التي للتجربة وخاصة التجربة الأساسية لإدراك الأشياء أن نخضعها **لملاحظة استمهائية** وألّا نهتم بضرورات ماهيتها ولا بإمكانات ماهيتها (كما هو بين أننا نستطيع فعل ذلك) ومن ثم كذلك أن نتبع **استمهائيًا** الإمكانات الماهوية لما يطرأ من تغييرات على أنظمة تجربتها المبررة: فيحصل عندئذ الأمر المتضايف مع تجربتنا التي تسمى «**العالم الفعلي**» كحالة خاصة من العوالم المتعددة الممكنة ومن العوالم المحيطة التي ليست هي بدورها إلّا متضايفات مع تغييرات ممكنة جوهريًّا بالنسبة إلى فكرة «**مجرب كوعي**» مع أنظمة تجريبية متفاوتة النظام. (ص. 89). وعلينا ألّا ننخدع خلال كلامنا على مفارقة الشيء بالقياس إلى الوعي أو كونه «**موجودًا في ذاته**». فمفهوم «**مفارقة ما هو شيئيٌّ**» هذا المفهوم الذي هو مقياس كل القضايا العقلية حول المفارقة ليس هو نفسه مع ذلك قابلًا لأن يُستمد من أي محل آخر بما في ذلك المضمون الذاتي لماهية الإدراك أعني الأنظمة ذات النوع المحدد والتي نصفها بكونها التجربة المحددة لهوية الشيء. إن فكرة هذه المفارقة هي كذلك **المتضايف الاستمهائي** مع الفكرة الخالصة لهذه التجربة التي تحدد الهوية.

ويصح ذلك على كل نوع **استمهائي من المفارقة** التي يمكن أن تُعامل كواقع أو كإمكان. فلا وجود إطلاقًا لموضوع موجود في ذاته بحيث يمكن ألّا يكون مما يعني الوعي والوعي بالأنا. والشيء هو شيء العالم المحيط بما في ذلك ما ليس مرئيًّا منه وكذلك ما هو ممكن حقيقي وما هو غير مجرب لكنه قابل للتجريب وكذلك ما قد يكون قابلًا للتجريب. وقابلية التجريب لا تعني أبدًا إمكانية منطقية خالية بل هي تعني قابلية للتجريب فعلية لها ما يبررها في أنظمة التجربة. وهذا نفسه هو بإطلاق نظام «**تبرير**»[1] وهو يضاعف المبررات دائمًا ويشكل ما هو سابق

(1) لا بد من ملاحظة أن هذا المفهوم الظاهرياتي الأساسي لـ«التبرير» Grundbegriff der Motivation والذي توصلت إليه في **البحوث المنطقية** مع الفصل التام لدائرة الظاهريات الخالصة مباشرة (بالمقابلة التمييزية عن مفهوم السببية الذي يتعلق بدائرة الواقع المفارق) هو تعميم لمفهوم المبرر الذي بالقياس إليه مثلًا نستطيع أن نقول عن إرادة الهدف أنه يبرر إرادة الأداة. ثم إن مفهوم المبرر طرأت عليه تحولات مختلفة من منطق أسس جوهرية علمًا وأن ما فيه من التباسات ستكون شبه ضرورية بل هي ستبدو فعلًا ضرورية بمجرد أن تتضح الوضعيات الظاهرياتية.

التشكيل منها. فالتبريرات بمقتضى استيعاباتها أعني مضموناتها المحددة مختلفة ومتفاوتة الثراء ومضمونها متفاوت الحصر أو مبهم بحسب كون الأمر متعلقًا بشيء معروف بعد أو غير معروف بإطلاق أو لم يكتشف بعد أعني متعلقًا بما هو معروف أو ليس بعد معروفًا من الشيء المرئي. وهذا يناسب حصرًا أشكال الماهية التي لأنظمة تكون بحيث تخضع **لبحث استمهائي خالص** بمقتضى كل إمكاناته. فمن طبيعة الماهية أن ما هو حقيقي دائمًا كذلك دون أن يكون بعد مجربًا كموجود بالفعل يمكن أن يصل إلى مرحلة المعطى وأن ذلك يعني عندئذ أنه ينتسب إلى أفقي اللامحدد لكنه الأفق القابل للتحديد أفق الوجود الفعلي لكل تجربة من تجاربي. لكن هذا الأفق هو المتضايف مع مقومات اللاتحديد المنتظمة جوهريًا مع أفق تجارب الأشياء (ص. 90) أفقها الذي هو لها بالذات. وهذه المقومات بمقتضى ماهيتها تترك إمكاناتٍ تحقيق مفتوحةً دائمًا وهي إمكاناتٌ ليست تحكمية بل هي مبررة بمقتضى ما هو مرسوم مسبقًا في ماهيتها النوعية. فكل تجربة بالفعل تشير إلى تجارب ممكنة هي بدورها تشير إلى تجارب جديدة ممكنة وهكذا إلى غير غاية. وكل ذلك يتم بمقتضى أنواع وأشكال من القواعد المتناسقة بأصناف قبلية محددة حسب ماهيتها.

وكل بداية فرضية للحياة العملية وعلوم التجربة لها علاقة بهذا الأفق المتغير والمصاحب لها في الوضع دائمًا الأفق الذي تستمد منه أطروحة العالم معناها الجوهري.

48 ـ الإمكانية المنطقية لعالم خارج عالمنا وخُلفها الموضوعي

إن القول الفرضي بوجود عالم حقيقي خارج هذا العالم هو في الحقيقة فرضية ممكنة منطقيًا إذ من البين أنها صوريًا لا تتضمن أي تناقض. ولكن فلنسأل عن شروط مقبوليتها الجوهرية عن الشروط التي يتطلبها نوع بيانها من منطلق معناها ولنسأل عن نوع البيان عامة البيان الذي يكون بواسطة أطروحة شيء مفارق ـ كما يمكن لنا دائمًا أن نعمم ماهيته تعميمًا شرعيًا ـ محدد مبدئيًا. وبذلك نعلم أن هذا العالم ينبغي أن يكون حتمًا عالمًا قابلًا للتجريب من قِبل أنا فعليٍّ معين كوحدة ثابتة من علاقات تجربته المتناسقة لا مجرد اختلاق لإمكانية منطقية خالية. ويمكن لنا أن نرى (وفي الحقيقة فنحن لم نصل بعد إلى الحد الذي يمكننا فيه تأسيس الجزئيات وهو ما لن تتوفر لنا كل مقدماته إلّا بعد التحليلات الموالية) أن ما هو قابل للمعرفة من قبل «**أنا ما**» ينبغي أن يكون قابلًا للعلم بالنسبة إلى كل أنا. وحتى

عندما لا يكون في الأمر الواقع كل شيء بالنسبة إلى كل أنا في علاقة **«الإحساس»** بالتفاهم الحاصل أو بالتفاهم الممكن كحالنا مثلًا مع الكائنات الحية التي قد تكون موجودة في العوالم الفلكية الأبعد فإنه يمكن أن نلاحظ مبدئيًا إمكانات ماهوية لتأسيس تفاهم وكذلك إمكانات لتفاهم ما وكذلك إمكانات لأن تكون عوالم تجربة محددة قابلة لأن تتطابق بواسطة علاقات متناسقة لتجربة فعلية تحقق عالمًا واحدًا مشتركًا بين الذوات أي عالمًا متضايفًا مع عالم كائنات عاقلة واحد (التوسيع الكوني للجماعة البشرية). وبمجرد التروي في هذا الأمر يتبين لنا أن الإمكانية المنطقية الصورية لحقائق توجد خارج العالم المكاني الزماني الذي (ص. 91) تحدده تجربتنا الفعلية هي موضوعيًا من الخُلف (مما يتعارض مع العقل السليم). فإذا وجدت عوالم وأشياء حقيقية فإن تبريراتها التجريبية المتصلة بتجربتي وبتجربة أي أنا ينبغي أن تكون كافية على النحو الذي وصفنا سابقًا. أما الأشياء وأشياء العالم التي لا تقبل البيان بأي تجربة إنسانية فهي طبعًا موجودة لكن علل ذلك تنتسب إلى الأمر الواقع في الحدود الواقعية لهذه التجربة.

49 ـ الوعي المطلق بوصفه فَضْلَةَ إفناء العالم

ثم إننا بذلك لم نقل إنه (لا بد أن) يوجد عالم عامة إذا كان لا بد أن يوجد شيء ما. فوجود أي عالم أمر متضايف مع تنوعات تجريبية ممتازة معينة بواسطة أشكال ماهوية معينة. لكنه لا ينبغي أن نعتقد أن التجارب الفعلية لا يمكن أن تجري إلّا بمثل هذه الأشكال من أنظمة العلاقات المتناسقة. لذلك فاستمداد مثل هذه النتائج من ماهية الإدراك عامة ومما يجانسة من أنواع الحدوس التجريبية الأخرى استمدادا خالصًا أمر لا يمكن استثنثاؤه. ومن المحتمل جدًّا أن نتصور المنازعة المضادة لجزئيات التجربة غير مكتفية بجعلها مجرد مظهر فحسب وأن كل مظهر كالحال في واقع الأمر يخبر فعلًا عن حقيقة عميقة وأن كل نزاع مضاد بديل منه هو بالذات الأمر المطلوب لتحقيق الحفاظ على النظام الكامل بواسطة أنظمة أشمل. ويمكن أن نتصور التجربة مليئة بنزاعات لا تقبل التوفيق بينها ليس بالنسبة إلينا فحسب بل في ذاتها نزاعات لا تقبل التوفيق وأن التجربة تبين في دفعة واحدة وبعناد أنها تحافظ على ما في أوضاعها للأشياء من تناغم ضد المزاعم وأن تناسقها فاقد لأنظمة القواعد التي تحكم **الاستهياءات** والاستيعابات والظهورات وأن العالم غير موجود. ومع ذلك فقد يحصل أن تتكون في حدود معينة وحدات متخيلة خام حيث توجد نقاطُ ثباتٍ

معطِيةٌ لحدوس تكون مجرد نظائر من حدوس الأشياء لأنها عاجزة تمام العجز عن تكوين حقائق ثابتة وديمومات توجد بذاتها سواء أُدركت أو لم تُدرك.

فلنأخذ الآن النتائج التي حصلنا عليها في خاتمة الفصل السابق ولنفكر في إمكانية العدم التي تكمن في ماهية كل مفارقة شيئية: سنلمح أن وجود الوعي يغير حتمًا وبحق كل تيار تجربة عامة بإفناء عالم الأشياء. لكن ذلك يكون دون أي تأثير على وجوده الخاص. ودون شك فهو بذلك يكون (ص. 92) قد تحول. وإذن فإفناء العالم بالتضايف لا يعني شيئًا آخر إلّا أنه في كل تيار تجربة (وكذلك تيار تجربة لتجربة أنا بكامله في شكله اللامتناهي من الجهتين) تستثنى بعض أنظمة التجربة المنتظمة وما يتناسق بمقتضاها من علاقات العقل المنظِّر الموجهة. لكن ذلك لا يتضمن أن تجارب أخرى وأنظمة تجربة تُستثنى هي بدورها. وهكذا فلا شيء من الوجود الفعلي أو من جنس ما يعرض أو يتحدد من الظهورات بمقياس الوعي ضروري بالنسبة إلى وجود الوعي ذاته (بأوسع معنى من معاني تيار التجربة).

وإذن فالوجود المحايث غير قابل للشك بمعنى أنه الوجود المطلق أي أنه بمقتضى المبدأ لا ينقص وجوده أي شيء حقيقي.

ومن جهة ثانية فإن عالم الأشياء المفارقة يتبع الوعي بإطلاق وهو في الحقيقة لا يتبع وعيًا مختلقًا اختلاقًا منطقيًا بل هو يتبع وعيًا ذا وجود فعلي.

وقد أصبح كل هذا بيِّنًا بعدُ مما تقدم من علاجنا (في الفقرات السابقة) بأكثر الصور كلية. فالمفارق يُعطَى بواسطة أنظمة التجربة. وهو معطى بصورة مباشرة ومعطى بتمامٍ يتزايد تناغمه مع فكر مؤسس على التجربة بأشكال منهجية معينة في تواصل تجرِيبي مثَّبت فيرتقي المفارق إلى تحديد نظري مفهوم ومتزايد التطور بصورة طابعها اللامباشر يتفاوت زيادة ونقصانًا. فإذا سلمنا أن الوعي بما له من مضمون تجريبي ومسار له خاصية نوعية حقًّا تكون الذات الواعية بمقتضاها قادرة على تحقيق كل هذه الأنظمة في علاجها النظري الحر للتجربة والفكر التجريبي (التي بفضلها ندخل في حسابنا مساعدة التفاهم مع الأناءات الأخرى وتياراتها التجريبية). وإذن فلنسلم أن قواعد الوعي المناسبة تبقى موجودة فعلًا وأنه لا شيء ينقص من جانب مجاري الوعي عامة مما يكون مطلوبًا لظهور عامل موحد ولظهور معرفته العقلية النظرية. ولنسأل الآن هل يمكن بعد افتراض ذلك كله أن يبقى بوسعنا أن نتصور دون مناقضة العقل السليم العالم المفارق المطابق لهذه الصورة عالمًا غير موجود؟

وهكذا نرى الوعي (التجربة المعيشة) والوجود الحقيقي أنهما ليسا أقل من كونهما نوعين من الوجود متحدي الانتظام يتجاوران حقًّا ويتعالقان أحيانًا أو يترابطان. وبالمعنى الحقيقي فإن الترابط بين الأشياء وتكوين كلٍّ منها لا يمكن إلّا بين أشياء ذات قرابة بمقتضى الماهية أي عندما يكون (ص. 93) لأحدها ما للآخر بالمعنى نفسه في ماهيته الخاصة. وبالفعل فالمحايث أو الوجود المطلق والوجود المفارق كلاهما يسمى «**موجودًا**» و«**موضوعًا**». ولهما كلاهما فعلًا مضمون موضوعي محدد. لكنه من البين أن ما يسمى فيهما موضوعًا وتحديدًا موضوعيًّا لا يسمى كذلك إلّا بمقتضى مقولات منطقية خالية. فالوعي والحقيقة الواقعية يفصل بينهما «**جرف معنى**» حقيقي فاغر فاه جرف لا قرار له. والحقيقة الواقعية حقيقة مستهيئة وهي ليست معطاة بإطلاق أبدًا بل هي مجرد وجود عرضي ونسبي. أما الوعي فهو وجود ضروري ومطلق وهو بمقتضى المبدأ لا يُعطى بالاستهياء والظهور.

وهكذا يتبين أنه رغم كل الأقوال ذات التاسيس الجيد وواثقته من حيث المعنى حول الوجود الحقيقي للأنا الإنساني وتجارب وعيه في العالم وحول كل ما ينتسب إليه بالنظر إلى التناسق النفسي أنه رغم كل ذلك فإن الوعي عند اعتباره في خلوصه (يعد بحق) نظامًا منغلقًا على ذاته ونظام وجود مطلق لا شيء يقتحمه من خارج فيدخل إليه ولا شيء يتسلل منه فيخرج منه. فليس (لوجود) الوعي خارج مكاني زماني ولا يمكن أن ينتظم في علاقات تناسق مكاني زماني وهو لا يؤثر في شيء ولا يتأثر بشيء تأثيرًا وتأثرًا سببيين تسليمًا بالسببية بمعناها الطبيعي المعتاد من حيث هي علاقة تبعية بين حقيقتين واقعيتين.

ثم إن كل العالم المكاني الزماني الذي يعتبره الإنسان والأنا الإنساني حقائق جزئية تابعة له هي بمقتضى معناها مجرد وجود قصدي وهي كذلك نوع من الوجود ذو المعنى الثانوي والنسبي بالقياس إلى الوعي. إنه وجود يضعه الوعي في تجاربه وليس هو بمقتضى المبدأ إلّا أمرًا واحدًا من **التنوعات الظهورية** المبررة والمتناغمة القابلة للحدس والتحديد ـ أما ما وراء ذلك فلا شيء.

50 ـ الموقف الظاهراتي والوعي الخالص بوصفه مجالاً للظاهراتية

وهكذا يعود المعنى العام للكلام على الوجود. فالوجود الذي هو الأول بالنسبة إلينا هو الثاني في ذاته أعني أنه ليس هو ما هو إلّا في علاقته بالأول.

وليس الأمر هو وكأن قانون ترتيب أعمى جعل العلاقة والترتيب بين الأشياء ordo et connexio rerun تابعًا وجوبًا للعلاقة والترتيب بين الأفكار ordo et connexio idearum. فالحقيقة الواقعية سواء كانت حقيقة شيء جزئي ما أو حقيقة العالم كله فاقدة جوهريًا (بالمعنى الصارم عندنا) (ص.94) للقيام الذاتي: **إن العالم ليس هو في ذاته شيئًا مطلقًا ومرتبطًا بغيره ارتباطًا ثانويًا بل هو في الحقيقة وبمعنى مطلق لا شيء وليس له أي ماهية مطلقة بل له ماهية شيء ليس هو بمقتضى المبدأ إلاّ شيئًا قصديًا شيئًا مَدْرِيًا (من الوعي) ومتصوَّرًا وظاهرًا بحكم الوعي.**

والآن فلنعد لوصل أفكارنا مرة أخرى بما ورد في الفصل الأول. فلنعد إلى تأملاتنا حول **الاستثناء الظاهراتي**. ففي الحقيقة تبين لنا أنه في مقابل **الموقف الطبيعي النظري** الذي يتضايف معه **العالم الطبيعي** ينبغي أن يوجد موقف آخر ممكن يحافظ على شيء ما رغم عزل هذه الطبيعة بكاملها (والتي يعتمدها الموقف الطبيعي النظري في) علم النفس: **(إنه موقف يحافظ على) مجال الوعي المطلق كله (ويستثني ما عداه)**. وبدلًا من العيش الغفل في التجربة والبحث العلمي في موضوع التجربة وفي الطبيعة المفارقة فلنحقق «**الاستثناء الظاهراتي**». وبعبارة أخرى فبدلًا من تحقيق الأفعال التي يقوم بها الوعي المكون للطبيعة مع أوضاعها المفارقة بأسلوب ساذج وبدلًا من القبول بأن يحددنا دائمًا ما يوجد فيها من تبريرات لأوضاع مفارقة جديدة ـ فلنضع كل هذه الأوضاع «**خارج العمل**» فلا نبقي عليها. ولنوجه نظرنا المستوعب والباحث نظريًا نحو **الوعي الخالص في وجوده الحقيقي المطلق**. وبالتالي فإن ذلك هو ما يبقى بصفة «**الفَضْلة الظاهراتية**» المطلوبة وهو يبقى رغم أننا عزلنا العالم كله بما فيه من أشياء وكائنات حية وبشر وبمن فيه ذواتنا نحن. وفي الحقيقة فنحن لم نخسر شيئًا بل على العكس حصلنا على **الوجود المطلق** كله الوجود الذي عند فهمه الفهم الصحيح (نكتشفه وجودًا) يحتوي في ذاته كل أشياء العالم المفارقة ويكونها في ذاته.

ولنوضح هذا الأمر في جزئياته. ففي **الموقف الطبيعي** نحقق ببساطة كل الأفعال نحققها بالأفعال التي بفضلها يوجد العالم بالنسبة إلينا. ونعيش على نحو ساذج في الإدراك والتجريب وفي هذه الأفعال الواضعة التي تظهر لنا فيها هويات الأشياء والتي لا تظهر فيها فحسب بل هي تُعطى لنا بطابع الموجود والواقع الفعلي. إننا نحقق خلال ممارستنا للعلم الطبيعي أفعالًا فكرية منتظمة منطقيًا ـ تجريبيًا أفعالًا تكون فيها هذه المعطيات معطاة وتكون مأخوذة كحقائق محددة

بمقتضى الفكر وفيها كذلك على أساس مثل هذه الأشياء المفارقة التي جربت وحددت مباشرة نستنتج أشياء مفارقة جديدة. أما في **الموقف الظاهرياتي** فإننا **نعطل** بمقتضى الكلية المبدئية تحقيق مثل هذه الأوضاع الفكرية أعني أن ما تحقق «**نضعه بين قوسين**» فلا ندخل هذه الأوضاع في البحوث الجديدة. وبدلًا من أن نعيش فيها (ص. 95) وأن نحققها (بمنطق الموقف الساذج) نجري عليها أفعال التفكُّر الموجهة إليها فندركها هي ذاتها بصفتها الوجودَ المطلقَ الذي هي إياه. والآن نحن نعيش بإطلاق في مثل هذه الأفعال التي هي من الدرجة الثانية والتي يكون معطاها المجال اللامتناهي للتجربة المطلقة ـ مجال الظاهرياتية الأساسي.

51 ـ دلالة التأملات الظاهرياتية الأولية

ولا شك أن التفكر يستطيع أن يحقق كل شيء وأن يجعله في الوعي تحت نظره المستوعب. لكن ذلك لم يحقق التفكر الظاهرياتي. والوعي المستوعب ليس هو (بعدُ) وعيًا خالصًا. لذلك فالتأملات الجذرية التي من النوع الذي أنجزناه تأملات ضرورية حتى ننفذ إلى معرفة أنه يوجد أمر مثل **مجال الوعي الخالص** عامة بل ويمكن أن يوجد مجال ليس هو جزءًا مقومًا من الطبيعة. **وهو ليس جزءًا منها لأن الطبيعة نفسها ليست ممكنة إلاّ بوصفها وحدة قصدية تبررها الأنظمة المحايثة فيه**. وتأملاتنا ضرورية حتى نعلم لاحقًا أن مثل هذه الوحدة معطاة في موقف آخر مختلف تمام الاختلاف. وهي ينبغي أن يبحث فيها نظريًّا بصفتها التأملات التي يفحصها الوعي المكوّن لهذه الوحدة وكذلك كل وعي وأي وعي مطلق عامةً. إنها تأملات ضرورية حتى يتضح لنا أخيرًا ـ بخصوص الرزايا الفلسفية التي تجعلنا نشقى سُدًى في رؤية للعالم ذات اسم جميل رؤية تتأسس على علوم الطبيعة ـ أن بحث **الوعي المتعالي** لا يعني البحث الطبيعي أو أن البحث الطبيعي يمكن أن يكون مقدمات للبحث المتعالي لأنها في موقفها المتعالي **تضع الطبيعة بين قوسين** بمقتضى المبدأ. إنها تأملات ضرورية لكي نعلم أن غض الطرف عن العالم بكامله في شكل **استثناء ظاهراتي** هو شيء آخر مختلف تمامًا عن مجرد التجرد من مقومات أنظمة شاملة سواء كانت مما هو ضروري أو مما هو مجرد أمر واقع. ولو كانت تجارب الوعي من النوع الذي لا يُتصور من دون التشاجن مع الطبيعة مثل الألوان التي لا يمكن تصورها من دون الامتداد لكان بوسعنا ألّا نعتبر **الوعي إقليمًا حقيقيًّا مطلقًا في ذاته** بالمعنى

الذي ينبغي أن نفعله به. **ولكن علينا أن نرى أن مجرد التجريد من الطبيعة لا يمكن أن يعطينا إلاّ أمورًا طبيعية لكنه لا يمكن أن يعطينا وعيًا متعاليًا خالصًا.** ولنقل مرة أخرى إن **الاستثناء الظاهراتي** ليس هو مجرد حد للحكم حول جزء من الوجود الفعلي بكامله حول جزء مترابط بعلاقات معه. ففي كل علوم الواقع الجزئية يقتصر الهم النظري على مجالات مخصوصة (ص. 96) من الواقع بكامله الواقع الذي يبقى خارج التأمل ما ظلت العلاقات الحقيقية في مجراها اللاحق والسابق لا تضطر الباحث إلى بحوث تصلها بها. وبهذا المعنى تتجرد الميكانيكا من الحوادث البصرية والفيزياء عامة وبالمعنى الأعم من الأحداث النفسية. ومع ذلك فكل باحث في الطبيعة يعلم كيف أنه لا يمكن فصل أي مجال من الواقع الفعلي وأن العالم كله هو حصريًّا طبيعة وحيدة وأن كل علوم الطبيعة أجزاء من علم طبيعة واحد. لكن الأمر مختلف تمام الاختلاف في **مجالات التجارب** بوصفها **ماهويات مطلقة**. فهي في ذاتها ثابتة الانغلاق (انغلاق التمام) لكنها مع ذلك بدون حدود يمكن أن تفصلها عن الأقاليم الأخرى. ذلك أن ما كان يمكن أن يحدها ينبغي أن يقاسمها نفس الماهية. لكنها هي الكل التام للوجود المطلق بالمعنى المحدد الذي مكنت تحليلاتنا من إظهاره. **إنها بمقتضى طبعها مستقلة عن كل ما هو من الوجود العالمي والطبيعي وهي لا تحتاج إليهما في إنيتها. فإنية الطبيعة لا يمكن أن تكون شرطًا في إنية الوعي وذلك لأن الطبيعة ذاتها تتكون دون شك بوصفها أمرًا متضايفًا مع الوعي. فما الطبيعة إلاّ أنظمة وعي منتظمة بصدد التكون.**

ملاحظة

ولنلاحظ على نحو من مرِّ الكرام ما يلي. ولنقل ما نريد قوله صراحة حتى لا نترك محلًا للفهوم السيئة: فإذا كان طابع الأمر الواقع في النظام المعطى لمجرى الوعي في تعيناته إلى أفراد وما فيها من غائية محايثة مدعاة للسؤال عن علة هذا النظام بالذات فإن ذلك يمكن بمقتضى العقل أن يؤدي إذن إلى أن نأخذه كمبدأ لاهوتي مفترض على أساس علل ماهوية ليس كتعال بمعنى تعالي العالم لأن ذلك لو حصل لكان كما يتبين بداهة من عروضنا السابقة دورًا (منطقيًّا) مناقضًا للعقل السليم. ففي المطلق ذاته وفي التأمل المطلق الخالص ينبغي أن يُكتشف المبدأ المنظم للمطلق. وبعبارة أخرى لما كان من البديهي أن وجود إله عالمي غير ممكن ولما كان الإله المحايث في الوعي المطلق من جهة ثانية لا يمكن فهمه محايثًا بمعنى الوجود كتجربة معيشة (لأن ذلك لن يكون أقل مناقضة

للعقل السليم) فإنه ينبغي أن يوجد في التيار المطلق للوعي وفي لاتناهياته أنحاء أخرى من تجلي الأشياء المفارقة غير التي تتكون منها الحقائق الشيئية بما هي وحدات متناغمة من الظهورات (التي) ينبغي أخيرًا أن تكون تجليات حدسية يطابقها الفكر النظري (ص. 97) والتي يمكن للسلطان الموحد للمبدأ اللاهوتي المفترض أن يجعلها مفهومة بالمطابقة مع حكم العقل. ومن البديهي كذلك أن هذا السلطان لا يمكن تصوره سببيًا بمعنى مفهوم السببية الطبيعية المطابق للحقائق الطبيعية ولما ينتسب إلى ماهيتها من أنظمة وظيفية.

إلّا أن ذلك كله ليس مما يعنينا. فقصدنا المباشر لا يتعلق باللاهوت بل بالظاهرياتية مهما كانت أهمية هذه بالنسبة إلى تلك مع ذلك. لكن التأملات الأساسية التي أنجزناها تخدم الظاهرياتية في حدود كونها قد كانت تأملات لا تتوقف عن السعي إلى فتح الدائرة المطلقة بوصفها مجال بحثها الخاص بها.

52 ـ تتمة. الشيء الفيزيائي والعلة النكرة للمظاهر

ولنتوجه الآن إلى الإضافات المتممة الضرورية. فقد استوفينا السلسلة الأخيرة من التأملات التي تعلقت أساسًا بشيء الخيال الحسي ولم نول أي اهتمام للشيء الطبيعي الذي ينبغي أن يؤدي فيه الشيء الظاهر حسيًّا (معطى الإدراك الحسي) دور مجرد المظهر بل وبنحو ما مجرد الأمر الذاتي. إلّا أن علاجاتنا المتقدمة يوجد فيها بعدُ ما يفيد أن هذه الذاتية المجردة لا ينبغي خلطها بذاتية التجربة المعيشة (بخلاف ما يحصل في الأغلب) لكأن الشيء المدرك موجود في كيفياته الإدراكية ولكأن هذه الكيفيات هي بدورها تجارب معيشة. كما أن ذلك لا يمكن أن يكون الرأي الحقيقي للباحثين في الطبيعة (على الأقل عندما لا نقتصر على ما يقولون بل ننظر فيما يعتبرونه معنى منهجهم) أن الشيء الظاهر هو مجرد مظهر أو نسخة خاطئة من الشيء الطبيعي الحقيقي. والأمر نفسه يصح على القول إن تحديدات الظهور رموز بالنسبة إلى التحديدات الحقيقية وأنها مغلِّطة[1].

فهل علينا حقًّا أن نقول الآن بمعنى الواقعية كثيرة الشيوع فنزعم أن: ما هو مدرَك حقًّا (والظاهر بمعناه الأول) هو من ناحيته كظاهر أعني أن نعتبره شعورًا غريزيًّا لآخر شعورًا غريبًا عنه بالجوهر ومنفصلًا عنه؟ إذا تأملنا ذلك

(1) راجع تحليلاتنا حول **المَخِيلات** ونظرية الرموز في الفقرة 43 ص. 75 وما يليها.

نظريًّا فإن هذا الأخير يكون قد أتي به لغاية التفسير المجرد لتجارب الظهور المتزايدة فرضيًّا والتي هي (ص. 78) مجهولة بإطلاق بوصفها علة أصلية محجوبة لهذه المظاهر وهي علة لا تقبل خصائصها الوصف إلّا وصفًا تناسبيًّا وغير مباشر بمفهومات رياضية.

وقد بدأ يتبين على أساس عروضنا العامة (التي ستزداد عمقًا وقوة دائمة في تحليلاتنا الموالية) أن مثل هذه النظريات لن تبقى ممكنة إلّا بقدر ما نتجنب معنى المعطى الشيئي الذي يوجد في الجوهر الذاتي للتجربة ومن ثم الشيء عامة أن نضعه تحت نظرنا لفهمه وتأسيسه علميًّا ـ المعنى الذي يكون المعيار المطلق للقول العقلي في الأشياء. و(كل) ما يصادم هذا المعنى هو دون شك مناقض للعقل السليم بالنسبة إلى صارم العقل[1]. ويصح ذلك دون شك قبل كل شيء على النظريات التي تتعلق بنظرية المعرفة التي من النوع الذي وصفنا.

ولا شك أنه من اليسير أن نبرهن على أنه إذا كانت العلة الأصلية المزعومة مجهولة فإنها ينبغي أن تكون بمقتضى المبدأ قابلة للإدراك وللتصور. وحتى إذا لم يكن ذلك بالنسبة إلينا فهو يكون بالنسبة إلى أناءات أخرى أفضل حدسًا وأشمل. وعندئذ فالأمر لن يتعلق بما يماثل مجرد إمكانية منطقية خالية بل بإمكانية ماهوية ثرية بالمضمون مع هذا المضمون. فيكون ما ينبغي بيانه بعد ذلك هو أن الإدراك الممكن هو ذاته ما ينبغي أن يكون مرة أخرى وبصورة ضرورية جوهريًّا إدراكًا بواسطة الظهورات (الاستهياء). وإننا من ثم سنقع بصورة لا مفر منها في تسلسل مدبر لامتناه بل ويكون علينا أن نضيف مشيرين إلى أن تفسير الأحداث التي تُعطى بحكم الإدراك تفسيرها بواسطة حقائق علل مسلمة فرضيًّا أي بواسطة أشياء غير معلومة (كالحال مثلًا في تفسير بعض التشويشات الفلكية بافتراض نجم جديد غير معلوم بعد نبتون) يكون بمقتضى المبدأ غير التفسير بمعنى التحديد الفيزيائي لموضوع التجربة بأدوات التفسير الفيزيائي من جنس الذرة والإيون وما ماثل. وكان هكذا سينجز الكثير من التفسير على هذا النحو.

لا ينبغي لنا أن نقوم هنا بتفسير مستوف ونسقي لهذا النوع من العلاقات

(1) ومما يناقض العقل السليم مصطلح منطقي لا يفيد في هذا المصنف أي تقويم إحساسي خارج المنطق. فحتى كبار الباحثين يقعون أحيانًا في التناقض مع العقل السليم وإذا كان من واجبنا العلمي أن نعبر عن ذلك فإن ذلك لا يمثل أية قطيعة بالنسبة إلى ما سنتركه للوارثين.

كله بل إن أهدافنا يكفيها أن ننتخب منها بعض النقاط الرئيسة فنجعلها أوضح. (ص.99).

وللوصل بما سبق فلنسلم بإثبات الملاحظة التالية ذات البرهان اليسير والقائلة إن الشيء المدرك ذاته في المنهج الفيزيائي هو دائمًا وبصورة مبدئية الشيء نفسه الذي يبحث فيه عالم الطبيعة ويحدده علميًا.

فهذه القضية تبدو مناقضة للقضايا التي قلناها سابقًا[1] والتي حاولنا فيها تحديد معنى ما يُزعم من أقوال عامة للفيزيائيين أعني معنى الفصل التقليدي بين **الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية** تحديدًا أكثر دقة. فبعد التخلص من فهوم سيئة بينة قلنا إن الشيء المجرب الحقيقي يعطينا مجرد الـ«**هذا**» (المشار إليه) مجرد ««**س**» **خالية**» تكون حاملة للتحديدات الفيزيائية الدقيقة التي لا تقع بذاتها تحت التجربة الحقيقية. وبذلك يكون الوجود الفيزيائي الثابت أمرًا محددًا آخر غير ما هو معطى بتجسده الحي في الإدراك نفسه. وهو موجود حيث توجد مجرد المحددات الحسية التي هي ليست فيزيائية.

وفي الحقيقة فإن العرضين يتوافقان جيد التوافق ولا نحتاج إلى منازعة هذا التأويل للنظرة الفيزيائية منازعة جدية. وما علينا إلّا أن نفهمها الفهم الصحيح. وفي كل الأحوال فإنه ينبغي قطعًا ألّا نقع في نظريتي **النُسخ والرموز** النظريتين الفاسدتين بمقتضى المبدأ وقد سبق ففحصناهما دون أخذ الشيء الفيزيائي بعين الاعتبار ومباشرة دحضناهما دحضًا جذري الكلية[2]. **فالنسخة أو الرمز** يشير أي منهما إلى أمر موجود خارجه أمر يكون قابلًا هو ذاته للاستيعاب بفضل انتقاله إلى نحو آخر من التمثل أي إلى الحدس المعطِي. فالرمز والنسخة لا «**يخبران**» بما في ذاتهما عن المرموز (وكذلك عن أصل النسخة) ذاته. إلّا أن الشيء الفيزيائي ليس غريبًا عن الأمر الظاهر حسيًّا بتجسده الحي بل هو لا يكون يتعين (إعلانه عن نفسه) تعينًا أصليًّا إلّا فيه بصورة قبلية (ولعلل ماهوية لا تتزحزح). ومن هذا الجنس كذلك المضمون المحدد لـ«**س**» الذي يؤدي وظيفة الموضوع الحامل للتحديدات الفيزيائية. فهو ليس غريبًا على أي شيء من هذه التحديدات بل هي ثيابه الكاسية بل وأكثر من ذلك فالـ«**س**» ليس هو كذلك موضوع التحديدات الفيزيائية إلّا بقدر كونه موضوع التحديدات الحسية لأن

---

(1) راجع ما سبق صفحة 72 الفقرة 40.

(2) راجع ما سبق الفقرة 43 ص.79.

التحديدات الطبيعية هي بدورها تعلن عن نفسها في التحديدات الحسية. وبصورة مبدئية يمكن للشيء وبالذات للشيء الذي يتكلم عليه الفيزيائي بعد ما بينا باستيفاء ألّا يُعطَى إلّا حسيًّا وبأنحاء ظهور حسية. والأمر الثابت الذي يظهر في الاتصال المتغير لهذه الأنحاء الظهورية (ص.100) هو عينه الشيء الذي يخضعه الفيزيائي للتحليل السببي وللبحث بمقتضى أنظمة ضرورية الشيء في علاقته بأنظمة ما يقبل التجربة منه كلها (وكذلك المدرك أو قابل الإدراك) كـ«**وضعيات**» قابلة للاعتبار. فالشيء الذي يلاحظه الفيزيائي ويجرب عليه والذي يراه دائمًا ويمسكه بيده والذي يضعه على كفة الميزان والذي يضعه في أفران التذويب ذلك الشيء ولا شيء غيره هو الموضوع الحامل للصفات الفيزيائية بصفتها موجودة وذات وزن وكثافة وحرارة ومقاومة للكهرباء إلخ.. كما أن الأحداث المدركة والعلاقات المترابطة ذاتها هي التي تحدد بواسطة مفاهيم مثل القوة والتسارع والطاقة والذرة والإيون إلخ... **فالشيء الظاهر حسيًّا الشيء الذي له صفات الأشكال والألوان والأراييح لا ينبغي أن يحط إلى مجرد رمز لغيره بل هو بصورة يقينية رمز ذاته.**

ولا يمكننا أن نقول إلّا أن الشيء الذي له كذا وكذا من الصفات الحسية والذي يظهر في وضعيات ظهورية معطاة هو بالنسبة إلى الفيزيائي الذي يكون بصورة عامة قد حقق الوصف الفيزيائي بالنسبة إلى مثل هذا الأشياء عامة في أنظمة ظهور لهذا النوع المعنيّ علامات لكثرة من الصفات السببية لهذا الشيء نفسه الذي يعلن بما هو هو بمقتضى نوعه أنظمة ظهورية معلومة جيد العلم. وبين أن ما هو معلن هنا ـ وبالذات بصفته وحدات قصدية لتجارب وعي معلنة ـ هو بمقتضى المبدأ شيء مفارق.

كما أنه واضح بمقتضى ذلك كله أن ما يمثل المفارقة الأعلى التي للشيء الفيزيائي ليس فيه ما يتجاوز العالم بالنسبة إلى الوعي أعني بالنسبة إلى كل وعي (سواء أخذناه بمفرده أو في النظام الإحساسي) بصفته أنا يعمل كذات عارفة.

وبإشارة عامة فالوضعية هي أن الفكر الفيزيائي يتأسس على قاعدة التجربة الطبيعية (أعني الأطروحة الطبيعة التي يحققها). وهذا الفكر في اتباعه تبريرات العقل التي تقدمها له أنظمة التجربة مضطر لإنجاز أنحاء استيعاب معينة وأبنية قصدية معينة بوصفها مطلوبة عقليًّا ومضطر كذلك من أجل تحقيقها إلى تحديد نظري للشيء المجرب حسيًّا. ولهذه العلة بالذات ينشأ التناقض بين شيء الخيال الحسي البسيط وشيء العقل الفيزيائي ولهذا الوجه الثاني تبرز كل الصور الفكرية

الوجودية الذهنية (ص. 101) التي يعبر عنها بالمفاهيم الفيزيائية والتي تستمد معناها من المنهج الفيزيائي حصرًا بل وينبغي أن تستمده منه.

وهكذا فالعقل المنطقي التجريبي يستخرج بعنوان الفيزياء متضايفًا قصديًا من رتبة أعلى يستخرجه من ظاهر الطبيعة البسيطة الطبيعة الفيزيائية. لذلك فمن يجعل هذا المعطى العقلي البيِّن والذي ليس هو شيئًا آخر غير التحديد المنطقي التجريبي للطبيعة المعطاة ببساطة الحدس يجعله عالمًا مجهولاً من الحقائق الشيئية موضوعة قائمة بذاتها وتقوم فرضيًا لهدف التفسير السببي للظواهر يُعتبر ممارسًا لفكر ميثولوجي (وليس واضعًا لفكر علمي فيزيائي).

وبصورة منافية للعقل السليم يربط البعض بين الأشياء الحسية والأشياء الفيزيائية بالسببية. وهم بذلك يخلطون خلط الواقعية العادية بين الظواهر الحسية أعني الموضوعات الظاهرة من حيث هي كذلك (والتي هي ذاتها بعدُ مفارقة) على أساس «**ذاتيتها المجردة**» وبين تجارب الظهور المطلقة التي تكونها أي الوعي المجرب عامة. وعلى الأقل فهم يقْدمون على هذا الخلط ـ كما يمكن أن نعبر عن ذلك ـ لكأن الفيزياء الطبيعية لا تسعى لتفسير «**ظهورات الأشياء**» بمعنى الأشياء الظاهرة بل لتفسير التجارب المكونة التي للوعي المجرب. فهم الآن لا يكتفون بجعل السببية التي هي بمقتضى المبدأ من نظام العالم القصدي المكون ولا معنى لها إلّا فيه مجرد رابطة أسطورية بين الوجود الفيزيائي الموضوعي والوجود الذاتي في تجربة الوجود الظاهر المباشرة ـ أعني الشيء الحسي الذاتي المجرد مع الكيفيات الثانوية ـ بل هم يجعلون السببية بواسطة الانتقال غير المبرر من هذا الأخير إلى الوعي الذي يكون رابطة بين الوجود الطبيعي والوعي المطلق وخاصة مع التجارب الخالصة للتجريب. **وبذلك يضفون على الوجود الطبيعي حقيقة أسطورية مطلقة في حين أنهم يغفلون المطلق الحقيقي أعني الوعي الخالص من حيث هو ما هو.** فلا ينتبهون إلى السخافة الكامنة في كونهم بذلك يطلقون **الطبيعة الفيزيائية** التي هي **المتضايف القصدي للفكر المنطقي المحدِّد** كما أنهم يحولون هذه الطبيعة الفيزيائية التي هي المحدد المباشر لشيء العالم المحدوس تحديدًا منطقيًّا تجريبيًّا والتي تؤدي هذه الوظيفة والطبيعة المعلومة تمام العلم (التي لا معنى للبحث عن شيء وراءها) (ص. 102) يحولونها إلى حقيقة مجهولة لا تعلن عن نفسها إلى بصورة سرية إلى حقيقة ليست قابلة للتصور بذاتها أبدًا في أي تحديد ذاتي بل ويزعمون لها دور «**الحقيقة ـ العلة**» المطلقة في صلتها بمجرى الظهورات الذاتية والتجارب المعيشة التي تخبرنا عن الأشياء.

ومما لا يقل تأثيره عن التأويلات الخاطئة هو ما تفعله الوضعانية التي جعلت البعض يعتبر اللامحدوس الحسي الذي يخص كل الوحدات الفكرية المقولية وبصورة بارزة طبعًا ما كان منها بناؤه عديم المباشرة إلى حد كبير جعلت البعض ممن لهم الميل المفيد للمعرفة العلمية إلى إخضاع هذه الوحدات الفكرية إلى رسوم أو نماذج تعطيها دلالة خاطئة: **الزعم بأن غير المحدوس الحسي ممثل رمزي لأمر خفي وراءه أمر يمكن أن يصبح بفضل تنظيم عقلي أفضل قابلاً للحس البسيط**. وبذلك يكون للنماذج التي يرسمونها من حيث هي رسوم خطاطية حدسية لهذا الأمر الخفي وظيفة شبيهة بوظيفة الرسوم الفرضية التي يخطها علماء الإحاثة في (سعيهم لتصور) عوالم الحياة البائدة على أساس المعطيات الفقيرة التي اكتشفوها. إنهم لا يلاحظون المعنى البين للوحدات الفكرية البنائية كما هي وهم يُغفلون كون الفرضي هنا مرتبطًا بدائرة التركيب الفكرية. **وحتى (لو وجدت فيزياء إلهية) فإنها بكل بساطة لن تستطيع أن تستخرج من التحديدات الفكرية للحقائق الفعلية أي شيء محدوس مثلما أن القدرة الإلهية على كل شيء لا يمكن أن تجعل الإنسان (قادرًا) على تصوير دوائر القطع الناقص أو على العزف على الكمنجة.**

كم تحتاج هذه العروض إلى التعميق وكيف نشعر بهذه الحاجة بعد تفسير تام لكل ما يخطر على البال من علاقات؟ **فقد أصبح بينًا لدينا ـ وهو ما نحتاج إليه من أجل أهدافنا ـ أن مفارقة الشيء الطبيعي هي بمقتضى المبدأ مفارقة لشيء بصدد التكون في الوعي وأنها وجود مرتبط بالوعي وأن ما نكنه لعلم الطبيعة الرياضي (مهما كان عدد ما يوجد في معرفتها من أسرار خاصة) لن يغير شيئًا من النتائج التي انتهينا إليها.**

ولا حاجة لعرض خاص يبين أن كل ما بيناه بخصوص الوضعنات الطبيعية من حيث هي أشياء مجردة ينبغي أن يكون مقبولًا بالنسبة إلى كل ما يتأسس فيها من الوضعنات الأكسيومية والعملية والوضعنات الجمالية والرسوم الثقافية إلخ... ومقبولا كذلك أخيرًا بالنسبة إلى كل الأشياء المفارقة التي تتكون بحكم الوعي عامة. (ص. 103).

53 ـ الكائنات الحية والوعي النفسي

ويوجد توسيع آخر لحدود تأملاتنا له أهمية كبيرة. فقد أدخلنا الطبيعة بكاملها بكل ما له ظهور حسي وبكل ما فيها بصفة الطبيعة الفيزيائية ذات التأسيس المعرفي الرفيع أدخلناها في دائرة ما أثبتناه من آراء. ولكن كيف هو

الأمر بالنسبة إلى حقائق الكائنات الحية الفعلية البشرية والحيوانية؟ وكيف يكون بخصوص أنفسهم وتجاربهم النفسية؟ فلا شك أن العالم ليس هو كله مجرد عالم طبيعي بل فيه ما هو نفسي. وهي كائنات لا بد وأن يكون لها ـ من يمكن أن ينكر ذلك؟ ـ تيارات وعي مرتبطة بأبدانها المتنفِّسة. **وبذلك يكون الوعي من جهة أولى هو المطلق الذي يتكون فيه كل ما هو مفارق بما في ذلك العالم النفسي بكامله ثم هو يكون من جهة ثانية حدثًا حقيقيًا من أحداث هذا العالم. فكيف يتناسق هذان الأمران؟**

فلنتبين كيف يمكن للوعي أن يحصل في الوجود الحقيقي وكيف لما هو مطلق أن يتنازل عن محايثته (المطلقة) فيمكن له أن يأخذ طابع (نسبية) الأمر المفارق؟ سنرى الآن وبصورة مباشرة أن ذلك لا يمكن أن يحصل إلّا بواسطة مشاركة ما في المفارقة بمعناها الأول والأصلي. ومن البين أن ذلك هو مفارقة الطبعية المادية. ولا يمكن للوعي أن يصبح وعيًا لبشر حقيقيين وحيوانات إلّا بتوسط **علاقته التجريبية بالجسد** ولا يتحقق له موضع في المكان والزمان الطبيعيين إلّا على هذا الأساس ـ الزمان الذي يقاس فيزيائيًا. ولنذكر كذلك أن وحدة طبيعية تجربية محدوسة من جنس وحدة التفاهم بين كائنات حيوانية من العالم لا يمكن أن توجد إلّا بالعلاقة التجريبية الموجودة بين الوعي والجسد وأنه لهذه العلة حصرًا تلتقي كل ذات عارفة بالعالم بكامله بما فيها ذاتها والذوات الأخرى وهي في الوقت نفسه من حيث هي ذاتها يمكنها أن تُعْرف والذوات الأخرى محيطهم العالمي الذي ينتسبون إليه.

إن استيعابًا خاصًا أعني نوعًا من التجربة أو نوعًا خاصًا من «**الاستيعاء**»(*) **Apperzeption** ينجز ما يسمى بـ«**الوصل**» لتحقيق هذا الوعي. ففيم يتمثل هذا «**الاستوعاء**» دائمًا وأي نوع خاص من البيان يمكن أن يتطلب خاصة والوعي ذاته كما هو بين تمامًا يكون في هذا التشاجن المتعلق بالاستوعاء أعني في هذه العلاقة النفسية مع ما هو جسدي فلا يضيع أي شيء من ماهيته

(*) إذا اعتبرنا الوعي حالة يقظة يكون فيها الذهن بحال تجعله يدرك موضوعاته بأي ضرب من ضروب الإدراك فالاستوعاء هو الفعل أو الخاصية التي تعتبر أصل ذلك الوعي ومن ثم فهو ينبوع الوعي لذلك اخترنا لتسميته النزوع إليه وطلبه فصغناه بهذه الصورة بالاعتماد على دلالته الأصلية عند لايبنتس من حيث هو انتقال الذرة الروحية من عدم اليقظة إلى اليقظة وعيًا بموضوعاتها وبذاتها وحضورًا إلى عالمها وعيًا بحضورها فيه. إنه من جنس الاستيقاظ أو الانتقال من اللاوعي إلى الوعي. (المترجم).

الذاتية ولا يأخذ أي شيء أجنبي عن ماهيته (ص.104) وهو طبعًا ما لو حصل لكان مناقضًا للعقل السليم. فالوجود الجسدي هو بمقتضى المبدأ وجود يظهر وهو يعرض ذاته **بالاستهياء** الحسي (ظهور متدرج بمناظير ومن زوايا مختلفة). والوعي المُستوعَى استيعاء طبيعيًّا وكذلك تيار التجارب المعيشة الذي هو معطى بصفته إنسانيًّا وحيوانيًّا كلاهما أمر تعيشه الذات كذلك في ترابطه مع «**التجسد**» وهو طبعًا لن يتحول بواسطة هذا الاستيعاء إلى وعي مُستوعَى يظهر **بالاستهياء**.

إلا أنه مع ذلك فقد صار غيرًا إذ أصبح جزءًا مقومًا من الطبيعة. وهو في ذاته هو ما هو أعني أنه يبقى ذا ماهية مطلقة. لكنه لم يعد أمرًا يُفهم في إطار هذه الماهية وفي «**هذيته**» السيالة بل هو صار «**يُدرك كشيء**». وهو في هذه النظرة ذات النوع الخاص يكون ذا مفارقة خاصة بنوعه. فتظهر عندئذ أحوالُ وعيٍ «**أنا - ذات**» حقيقية «**ذات - هوية**» تفصح عن نفسها بما لها من صفات فردية حقيقية ثم هي الآن - بصفتها هذه الوحدة التي تظهر في صفات معلنة بحسب الأحوال - واعية بذاتها متحدة مع جسدها في ظهوره. وبمقتضى الظهور تتكون هكذا الوحدة النفسية الطبيعية التي هي الإنسان أو الحيوان تتكون بصفتها وحدة مؤسسة بدنيًّا تأسيسًا يطابق تأسيس وحدة الوعي بالذات.

وكالحال مع كل استيعاء محقق للمفارقة علينا أن نقف هنا كذلك موقفًا مضاعفًا جوهريًّا. ففي أحدهما يُصوب النظر المستوعب بنحو ما إلى موضوع الاستيعاء بواسطة الاستيعاب الذي يكوِّن المفارقة وفي الثاني يتجه النظر تفكُّريًّا نحو الوعي الخالص المستوعب. وبذلك يكون لنا في حالتنا هذه من جهة أولى الموقف النفسي الذي يكون فيه النظر **ذو الموقف الطبيعي** مصوبًا إلى التجارب وعلى سبيل المثال إلى تجربة السعادة من حيث هي تجربة إنجاز إنساني أو حيواني. ومن جهة ثانية يكون لدينا موقف كإمكانية ماهوية متشاجنة مع الموقف الأول إنه **الموقف الظاهرياتي** الذي يتلفت إلى الوعي المطلق الخالص متفكرًا وعازلًا الموضوعات المفارقة وعندئذ يحصل الوعي بثبات الاستيعاء الذي لتجربة مطلقة. وهكذا ففي المثال السابق لتجربة الشعور بالسعادة من حيث هي **واقعة ظاهرياتية مطلقة** **als absolutes phenomenologisches Datum** ولكن بتوسط وظيفة استيعاب مُنفِّس هي بالذات تلك التي تعلن عن ظروف الجسد الظاهر لـ«**أنا - ذات**» إنسانية. والتجربة الخالصة تتمثل بمعنى معين في ما هو مستوعًى نفسيًّا أي في التجربة من حيث هي حال إنسانية وهي تأخذ مع ماهيتها الخالصة شكل الحالة الظرفية ومن ثم العلاقة القصدية مع الإنسان - الأنا auf Menschen-Ich (ص.105) **ومع الإنسان - التجسد** Menschen-Leiblichkeit. فإذا فقدت

التجربة المعنية من مثالنا عن الشعور بالسعادة أعني هذا الشكل القصدي (وهو فقدان قابل للتصور فعلًا) فإنها تتغير دون شك. لكن التغير لن يؤدي إلّا إلى صيرورتها بسيطة في الوعي الخالص فلا يبقى لها أية دلالة طبيعية.

54 ـ تتمة. التجربة النفسية المفارقة عرضية ونسبية والتجربة المتعالية ضرورية ومطلقة

فلنتصور أننا نحقق استيعاءات طبيعية لكنها تتغير بصورة دائمة استيعاءات غير صالحة وأنها لا تمكن من أي تناسق مطابق يمكن أن يتكون لنا منها وحدات تجريبية وبعبارة أخرى فلنتصور بالمعنى الذي تقدم في عروضنا أن الطبيعة كلها وعلى الأقل الطبيعة الفيزيائية قد أُفنيت فإنه لن يبقى وجود للأجساد ومن ثم للبشر. فعندئذ أكون غير باق أنا كإنسان ويكون من الضروري ألّا يبقى أي إنسان موجودًا بالنسبة إلي. كما أن أحوال وعيي التجريبية مهما تغيرت فإنها سيبقى فيها تيار التجربة المطلق محافظًا على ماهيته الذاتية. وسيبقى كذلك شيء آخر هو ما تمكن منه التجربة من حيث هي تقبل التصور كأحوال أنا شخصيّ تعلن صفاتُه الشخصية الثابتة عن تغيره فيكون بوسعنا كذلك أن نعالج هذه الاستيعابات فنحلل الأشكال القصدية التي تكونها ونرجعها إلى التجارب الخالصة. كما أن الوضعيات الفيزيائية هي بدورها سترجعنا بالإشارة إلى تنظيم تجارب مطلقة تتكون فيها وفيها تحصل على شكلها القصدي وتكون مفارقة بمقتضى نوعها.

لا جرم فإنه يمكن تصور وعي غير شخصي وبدون بدن مهما كان ذلك معارضًا للمعقول بل وكذلك بدون نفس أعني تيار تجربة لا تتكون فيه وحدات قصدية كالجسد والنفس والأنا الذات العينية وتكون فيه هذه المفاهيم التجريبية كلها ومن ثم كذلك مفاهيم التجربة بالمعنى النفسي (كتجارب شخص تجارب أي أنا ككائن حي) تكون فاقدة لكل مضمون ومن ثم دون أي اعتبار. فكل الوحدات العينية ومن ثم كذلك كل التجارب النفسية علامات **لأنظمة علاقات من التجارب المعيشة** **Asolute Erlebniszusammehänge** المطلقة التي لأشكال ماهوية ممتازة تكون إلى جانبها بالذات أشكال أخرى قابلة للتصور وهي جميعًا بالمعنى نفسه مفارقة ومن ثم فهي نسبية خالصة وعرضية. ولا بد لنا أن نقتنع (ص.106) أن **البينونة بالذات** التي تُعتبر بمقتضاها كل تجربة ذاتية أو أجنبية حالة نفسية أو نفسية فيزيائية لذوات حيوانية حسب التجربة وأنها تعتبر كذلك بمشروعية تامة لها حدود من المنظور الموصوف هنا وأن التجربة العينية تقابلها شرطًا في معناها أي التجربة المطلقة وأن ذلك ليس بناء ميتافيزيقيًا (مصطنعًا) بل هو ثمرةُ تغييرات

موقفية مطابقة في إطلاقها لأمر قابل للبيان دون شك بحدس مباشر يجعله مُعطى. ويمكننا أن نقتنع أن النفسي عامة بمعناه في علم النفس وأن الأمور النفسية الشخصية والصفات الطبيعية هي وحدات عينية من التجارب والأحوال وأنها كذلك حقائق فعلية بكل أنواعها ودرجاتها وحدات ذات تكوين قصدي خالص ـ وهي موجودة فعلًا بمقتضى معناها ومستعدة للحدس والتجربة وللتحديد العلمي على أساس التجربة ـ لكنها مع ذلك قصدية ومن ثم فهي نسبية خالصة (إلى الذات القاصدة). وإذن فوضعها بصفة الموجود بالمعنى المطلق للوجود هو أيضًا مناقض للعقل السليم.

55 ـ خاتمة. كل حقيقة فعلية توجد بواسطة إضفاء المعنى. (وليس في ذلك قول بأية) مثالية ذاتية

ويمكننا بنحو ما ومع قليل من الحذر في استعمال الكلمات أن نقول: **كل الوحدات الحقيقية هي وحدات معنى**. فالوحدات المعنوية تفترض (وأؤكد مرة أخرى أن ذلك ليس مستنتجًا من أي تسليم ميتافيزيقي بل هو لأننا استطعنا أن نبينه بنهج حدسي خال من الشك تمام الخلو) متقدمًا عليها الوعي **المضفي للمعنى** (على الأشياء) الوعي الذي هو من ناحيته مطلق وليس هو بدوره صادرًا عن **إضفاء المعنى**. فإذا استخرجنا مفهوم الحقيقة الواقعية من الحقائق الطبيعية أي من وحدات التجربة الممكنة فإن العالم كله والطبيعة كلها يساويان جملة هذه الحقائق لكن التوحيد بين ذلك وكل الوحدة ومن ثم الذهاب حتى إلى إطلاقه أمر مناف للمعقول. فمعنى الواقع المطلق ليس أكثر من معنى المربع المستدير. **إن الواقع والعالم يمثلان هنا بالذات عنوانًا لوحدات معنى معينة صحيحة أعني وحدات معنى في صلتها بانظمة معينة تضفي المعنى بمقتضى ماهيتها على هذا النحو وليس على غيره ودالة على صحة المعنى أعني أنظمة الوعي الخالص والمطلق.**

وكل من يعترض على شروحنا تكون دلالة فعله أنه أرجع العالم إلى مظهر نفسي وارتمى بين يدي مثالية باركلي فلا نستطيع إلّا أن (ص. 107) نرد عليه بالقول إنه لم يفهم معنى هذه الشروح. فنحن بذلك لم نلغ وجود العالم التام من الاعتبار بوصفه كل الحقائق، كما أننا لا نلغي الوجود الهندسي التام للمربع لمجرد كوننا قد نفينا كونه مستديرًا (وفي هذه الحالة فالأمر بكل بساطة ودون شك أمر بين). **فنحن لم نسئ تأويل الواقع الفعلي ونحن دون شك لم ننفه بل استبعدنا تفسيرًا له مناقضًا للعقل السليم وهو تفسير يناقض كذلك معناه الذاتي الذي أوضحناه بصورة بينة. وهذا التفسير المناقض للعقل السليم**

مصدره إطلاق فلسفي للعالم مطلق الغرابة بالقياس إلى ما تمدنا به ملاحظة العالم الطبيعية. وهذه الملاحظة الطبيعية هي فعلاً طبيعية. وهي تصبح بعيشها الساذج تحقيقًا للأطروحة العامة التي وصفنا. ولا ينشا التناقض مع العقل السليم إلاّ عندما يحاول المرء أن يتفلسف فلا يلاحظ فعلاً خلال طلبه آخر المعلومات حول معنى العالم أن العالم ذاته كل وجوده الذي له هو له بوصفه معنى معينًا وأنه يفترض الوعي المطلق مجالاً يضفي عليه المعنى(1). وفي كلمة واحدة فالتناقض هو بالتالي تناقض لا ينشأ إلّا عندما لا يلاحظ المرء أن هذا المجال وهذه الدائرة التي للأصول المطلقة في متناول الحدس المبين الذي له ما لا يتناهى من المعارف البينة ذات المنزلة العلمية الأسمى. إلّا أننا لم نثبت بعد هذا الأمر الأخير ولن يتم توضيحه إلّا مع تقدم هذه البحوث.

ولنختم بملاحظة أن الكلية التي وقع الكلام بها على ما أنجزناه فعلًا من تأملات حول **تكوين العالم الطبيعي في الوعي المطلق** لا ينبغي أن تثير أية صدمة (عند القارئ). فكوننا لم نغامر في ما سبق بتقديم مجرد خواطر فلسفية بل إننا بالاستناد إلى عمل أساسي ونسقي في هذه المجالات جمعنا معارفَ حصلنا عليها بحذر في عمليات وصفية ذات مضمون عام كل ذلك أمر سيتبينه القارئ ذو الثقافة العلمية من خلال التحديد المفهومي لما قمنا به من عروض (تحليلية). والحاجة إلى عروض أدق وإلى سد العديد من الثغرات أمر يمكن أن يشعر به القارئ بل وينبغي أن يشعر بها. والعروض اللاحقة ستكون مساهمات مهمة لصوغ دقيق يعين الخطاطة التي قدمنا إلى حد الآن. ولا بد أن نلاحظ أن هدفنا هنا لا يتمثل في تقديم نظرية تامة لمثل هذا **التكوين المتعالي** ومن ثم فهو لا يتمثل في وضع مشروع نظرية معرفة جديدة (ص. 108) بخصوص **دوائر الواقع** بل إن عملنا يقتصر على جعل بعض الأفكار العامة مفهومة وكافية لتكون مساعدة على تحصيل فكرة **الوعي المتعالي الخالص**. والأمر الجوهري بالنسبة إلينا هو بيان أن **الاستثناء الظاهراتي** ممكن من حيث هو عزل **للموقف الطبيعي** أعني لأطروحته العامة وأن ما يبقى بعد تحقيقها التام هو **الوعي الخالص المطلق أو المتعالي** من حيث هو فَضْلة يكون من منافاة العقل السليم ظنها واقعًا هي بدورها.

(1) أعترف بأني قد استبقت هنا الإشارة إلى مقابلة تمييزية تامة التأثير فوسعت مفهوم المعنى توسيعًا يتجاوز المعتاد بل إنه توسيع من النوع العرضي.

الفصل الرابع

الاستثناءات(*) الظاهرياتية

56 ـ مسألة المدى الذي للاستثناءات الظاهرياتية. علوم الطبيعة وعلوم الإنسان

اتخذنا **عزل الطبيعة** أداة منهجية حتى نجعل توجه النظر إلى الوعي

(*) لأسباب من فقه اللغة اللاتينية والعربية لا نستعمل كلمة «**الرد**» التي جرت العادة على اعتبارها المقابل العربي لهذا المصطلح. ونحن لا نستعملها لأنها لا تؤدي المعنى بل هي تعارضه تمام المعارضة بمعانيها الخمسة:

1 ـ فسواء أخذنا «**رد**» متعدية بذاتها (رده بمعنى رفضه باعتباره خاطئًا) أو متعدية.

2 ـ أو أخذناها متعدية بحرف على (الجواب على المحاور).

3 ـ أو بحرف إلى إيجابًا (احتكم إلى سلطة) سواء كان المردود مردودًا إلى صورة أبسط كما في الرد المنطقي أو الرياضي للمساعدة في العلاج أو مردودًا إلى معيار أسمى من المردود كما في «**ردوه إلى الله والرسول**».

أو 4 ـ أو أخذناها بالحرف نفسه ولكن سلبًا بمعنى «**نكص إلى**» كما في مفهوم الردة.

5 ـ أو أخذناها متعدية بحرف عن بمعنى حماه في كل هذه الحالات نكتشف أن لا واحدة تؤدي المعنى المقصود في الظاهريات. وإذن فـ«**رد**» في العربية إذا لم ترد مصحوبة بحرف تعني رفض الشيء لعيب فيه وإذا عديت بعلى تكون بمعنى الجواب وبإلى تعني عادة كلا المعنيين السابقين إيجابًا أو سلبًا بالقياس إلى المردود إليه باعتباره المرجعية التي تصحح المردود أو باعتباره ما يُنكص إليه وإذن ففيها في جميع الحالات حكم معياري وتقويمي إيجابي أو سلبي للمردود بالقياس إلى المردود إليه.

ولما كانت هذه المعاني جميعًا ليست مقصودة من المؤلف فالمطلوب أن =

....

= نشير بدقة إلى المقصود بهذا المصطلح. فالأمر لا يتعلق بحدي عملية الرد أو بالعلاقة بينهما ـ أي المردود والمردود إليه ـ بل بموقف الفكر الذي ينتقل من أحدهما إلى الآخر. الأمر يتعلق بهذا التغير الموقفي وبصورة أدق بما يصبح ممكنًا له أن يراه أو أن يحدسه أو أن يدركه بفضل هذا التغيير في الموقف. ومن ثم فالاستثناء لا يعني رد شيء إلى شيء بل طرح الحوائل الناتجة عن الموقف الطبيعي أو استبعادها حتى يحصل انفتاح الذات على الظاهرات بفضل الموقف البديل فتكتشف دورها التكويني الذي كان نسيًا منسيًّا بسبب الموقف الطبيعي. ثم إن هوسرل يعتبر مصطلح Reduktion جامعًا للمعاني التي تتفرع إلى Auschaltung عزلًا للوعي وEinklammerung وضعًا للموضوع بين قوسين ليتحقق رفع الحكم في كل ما ينشأ عن الموقف الطبيعي فيحصل الموقف الظاهرياتي رغم كون هذه الفروع ليست مترادفات ومن ثم فينبغي أن نجد كلمة تؤدي المعنى المشترك بين هذه المصطلحات الثلاثة مع ما بينها من اختلاف.

وكلمة Reduktion من أصل لاتيني وهي تعني عودة الجيش إلى مواقعه أو عودة الشيء إلى ما كان عليه أعني الرجوع. والمقصود هنا هو رجوع الفكر إلى ذاته أو تحريرها مما يجعلها غارقة في الموقف الطبيعي ورجوعه إلى الأشياء ذاتها الأشياء التي كانت محجوبة بالموقف الطبيعي..ولا يحقق الرجوعين إلّا طرح ما يحول دون هذه العودة: فيكون المعنى المقصود هو عملية طرح ما يمنع من ذلك أو ما يستثنيه بوجوده. وذلك هو مدلول الاستثناء بمعناها العربي الحقيقي حيث تكون «إلا» علامة الطرح والاستثناء. لذلك فسأختار مصطلح الاستثناء لأنه يؤدي المعنى بمطابقة عجيبة للمعنى اللاتيني ولقصد هوسرل: فعل الاستثناء يمكن الوعي من التحرر الذاتي من الموقف الطبيعي (فيرفع الحكم على مستويين: أطروحة العالم وعلومه) ومن تحرير عالمه من المنظور الطبيعي (فيعزل نفسه عن العالم الناتج عن الموقف الطبيعي وذلك على مستويين: عزل عن عالم المفارقات وعزل للتحرر من تأثيرها) وبذلك تتمكن الذات من حدس الماهيات وحدس دورها التكويني لأشياء عالمها. الاستثناء هو إذن شرط العزل عزل ما يترتب على الموقف الطبيعي أي أنه يقطع الصلة بما يعلق بالفكر منه ليقف الموقف الظاهراتي (= كقطع النور) محررًا نفسه والعالم فيوقف دور الموقف الطبيعي وسلطانه عليه بمعنى العزل كما في عزل موظف مثلًا Ausschaltung. فيكون المقصود هو بالذات ما تعنيه كلمة استثنى بمعنى طرح من العملية أو أخرج من اللعبة دون أي حكم تقويمي.

ويمكن أن نؤكد كلامنا بمثال لعله أبسط الأمثلة نأخذه من التمهيد عند مقابلة هوسرل بين علم النفس والظاهريات. فهوسرل يستعمل هذا التصور المركزي بمعنى نقل الفكر مما كان يصوب إليه نظره المعرفي إلى أمر آخر عليه =

المتعالي الخالص عامةً أمرًا ممكنًا. ولا يزال من المفيد دائمًا حيثما حصلنا على ذلك في النظر الحادس أن نفحص بالمقابل ما الذي ينبغي أن نبقي عليه **معزولاً** من أجل أهداف البحث في الوعي عامة، وهل العزل الضروري يخص دوائر الطبيعة بمجردها؟ أما من ناحية **علم الظاهريات** الذي نحن بصدد تأسيسه فإن هذا السؤال يعني كذلك: **ما العلوم التي تُستمد منه دون أن تسيء إلى معنى الظاهريات الخالص؟ وما العلوم التي ينبغي أن يستعملها بصفتها متقدمة الوجود عليه؟ وما العلوم التي عليه ألاّ يستعملها؟ وكذلك ما العلوم التي ينبغي أن توضع بين قوسين؟** فمن جوهر **علم الظاهريات** الذاتي كعلم

= أن يصوب إليه نظره المعرفي دون أن يرد الأول إلى الثاني أو أن يحاكمه به أو أن يعتبره أصلًا له لأن الأصل هو ما سيكتشفه الفكر عندما يقف الموقف الظاهرياتي الذي يبين له أن الأصل هو فعالية الذات المكونة (وليس هو المردود إليه بعد عملية الرد إذا قبلنا بهذا الاصطلاح) إلخ... يقول هوسرل محددًا (الاستثناء استثناء ما يحول) دون الرجوع إلى الماهية. وهذا النص يكفي دليلًا نأخذه من الصفحة 94 من هذا الكتاب نفسه. فهو يقول: «**وبدلاً من العيش الغفل في التجربة والبحث العلمي في موضوع التجربة وفي الطبيعة المفارقة فلنحقق «الاستثناء الظاهراتي»**. وبعبارة أخرى فبدلًا من تحقيق الأفعال التي يقوم بها الوعي المكون للطبيعة مع أوضاعها المفارقة بأسلوب ساذج وبدلًا من القبول بأن يحددنا دائمًا ما يوجد فيها من تبريرات لأوضاع مفارقة جديدة ـ فلنضع كل هذه الأوضاع «**خارج العمل**» فلا نبقي عليها. ولنوجه نظرنا المستوعب والباحث نظريًّا نحو الوعي الخالص في وجوده الحقيقي المطلق. وبالتالي فإن ذلك هو ما يبقى بصفة «**الفَضْلة الظاهرياتية**» المطلوبة وهو يبقى رغم أننا عزلنا العالم كله بما فيه من أشياء وكائنات حية وبشر وبمن فيه ذواتنا نحن. وفي الحقيقة فنحن لم نخسر شيئًا بل على العكس حصلنا على الوجود المطلق كله الوجود الذي عند فهمه الفهم الصحيح (نكتشفه وجودًا) يحتوي في ذاته كل أشياء العالم المفارقة ويكونها في ذاته». كلام هوسرل على الفضلة يعني أن عملية طرح قد وقعت فاستثني شيء وبقي شيء (ليس في الموضوع بل في مواقف الذات) وذلك هو التعليل الحقيقي لاختيارنا كلمة الاستثناء ليكون جامعًا لكل العمليات التي وصفنا هنا. لكن المطروح لا يزول بل يعود بعد أن يتغير معناه فيصبح بخلاف ما كان صادرًا من الوعي وليس واردًا عليه. ويمكن أن نضيف هذا الشاهد الوارد في الموسوعة الفلسفية الألمانية Enzyklopädie der Philosophie, Herausgegeben Von Hans Jörg Sandkühler Bd.s.2278-79

وكذلك معجم الفينومينولوجيا (المترجم).

للأصول أنه ينبغي عليه أن يطرح بعناية مثل هذه المسائل المنهجية التي يستبعدها كل علم ساذج (العلم الوثوقي).

ومن البيّن بنفسه في المقام الأول أن عزل العالم الطبيعي الفيزيائي والنفسي يعزل كذلك كل الأشياء الفردية التي تتكون بواسطة وظائف الوعي التقويمية والعملية وكل أصناف الرسوم الثقافية وأعمال الفنون التقنية والجميلة وأعمال العلوم (في حدود كونها موضع سؤال ليس كوحدات صحة علمية بل بالذات كوقائع ثقافية) والقيم الجمالية والعلمية من كل شكل. وكذلك بالمثل يكون الأمر طبعًا مع حقائق من جنس الدولة والأخلاق والقانون والدين. ومن ثم فكل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان تقع تحت طائلة **العزل** مع كل حصيلتها المعرفية وبالذات بوصفها علومًا تحتاج إلى الموقف الطبيعي (لاستنادها إليه). (ص.109)

57 ـ مسألة عزل الأنا الخالص

لكن بعض المصاعب تظهر في إحدى نقاط التخوم. فالإنسان من حيث هو كائن طبيعي في كيانه الشخصي أو في المجتمع قد عُزل (بوصفه أحد عناصر الطبيعة) وكذلك كل كائن حي. ولكن كيف يكون الأمر مع **الأنا الخالص**؟ فهل **الاستثناء الظاهرياتي** آل بالأنا الظاهرياتي سابق الوجود إلى العدم كذلك؟ هل نكتفي بتيار الوعي الخالص؟ إن كل فكرة تحققت تأخذ في التفكر الصورة الصريحة صورة «**أفكر**». فهل تُفقَد هذه الصورة عندما نقوم بالاستثناء المتعالي؟

لقد تبين مما سبق بما يكفي من الوضوح أن ما يبقى بعد تحقيقنا هذا الاستثناء في مجرى التجارب المتنوعة بصفته فَضْلةً متعالية لا يمكن أبدًا أن يصادف الأنا الخالص وكأنه تجربة من بين التجارب ولا كذلك كجزء خاص من التجربة ينشأ بنشأة التجربة التي هو جزء منها ويزول بزوالها. فالأنا يبدو بصورة دائمة بل هو يكون دون شك ضروريَّ الوجود. وبين أن هذا القيام الدائم ليس مجرد قيام لتجربة غبية دائمة أو لـ«**لثبات فكرة جامدة**». إنه من مقومات كل تجربة مقبلة وجارية. فنظرُهُ يتخلل كل «**أفكر**» يحصل بالفعل في ما هو موضوع فكر. وشعاع النظر هذا متغير مع كل «**أُفكر**» وهو ينبجس مع كل «**أفكر**» جديد ويزول بزواله. إلّا أن ذات الأنا هي مع ذلك ثابتة الهوية. وعلى الأقل بالاعتبار المبدئي يمكن لكل فكرة أن تتغير يمكنها أن تأتي وأن تذهب حتى لو شك الإنسان هل كل فكرة من الماضي ضرورة أم هل هي كما سبق أن اكتشفنا منه هي من جنس الأمر الواقع وليست من جنس الأمر الضروري. وبالمقابل فإنه يبدو

أن الأنا الخالص أمر ضروري بمقتضى المبدأ وأنه يبقى واحدًا مع كل تغير فعلي وممكن للتجربة إنه يبقى ثابت الهوية بإطلاق ولا يمكن بأي وجه وبأي معنى أن يعتبر جزءًا حقيقيًا أو مقومًا من مقومات التجربة ذاتها.

ففي كل «**أُفكر**» فعلي يفنى الـ«**أُفكر**» بمعنى خاص لكن تجارب الخلفية الأساسية كلها منه وهو منها وينبغي لها جميعًا بوصفها من جوهر تيار التجربة الواحد الذي هو تيار تجربتي أن تتحول إلى أفكار فعلية أو أن تقبل الانضواء بالمحايثة في ما هو من جنسها. وبعبارة كنطية: الـ«**أنا أفكر**» ينبغي أن يكون بوسعه مصاحبة كل تصوراتي.

وهكذا فإن ما يبقى لنا كفَضلة من **العزل الظاهرياتي للعالم** وللذاتية العينية المنتسبة إليه هو «**أنا**» **خالص** (وإذن بالنسبة إلى كل تيار تجربة (ص. 110) أنا خالص مختلف بمقتضى المبدأ) ثم تُعطى فيه مفارقة نوعية ـ ليست مكوَّنة ـ مفارقة في المحايثة. وخلال الدور المباشر الجوهري الذي تؤديه هذه المفارقة بالنسبة إلى كل فكرة لا ينبغي لنا أن نخضعها إلى **العزل** رغم أن مسائل **الأنا الخالص** يمكن أن تبقى عالقة بالنسبة إلى كثير من البحوث. ولكننا نريد أن نعتبر **الأنا الخالص** معطى ظاهرياتي في الحدود التي تمتد إليها الخصائص الماهوية الذاتية القابلة للملاحظة المباشرة البديهية وما يصحبها من معطى في **الوعي الخالص**، في حين أن كل النظريات حول **الأنا الخالص** والتي تمتد إلى ما يتجاوز هذا الإطار تقع تحت طائلة **العزل**. ثم إننا سنجد مبررًا لتخصيص فصل[1] من الكتاب الثاني إلى هذه المسائل الصعبة مسائل **الأنا الخالص** ومن ثم كذلك لضمان الموقف المؤقت الذي وقفناه هنا.

58 ـ عزل مفارقة الرب

بعد التنازل عن العالم الطبيعي نصطدم بالمفارقة الأخرى التي هي ليست مثل **الأنا الخالص** معطاة دفعة واحدة مع (فضلة) الوعي المتبقي بل هي تصبح

---

(1) وقد وقعت في **البحوث المنطقية** في موقف شكاكي بخصوص مسألة الأنا الخالص لم يكن بوسعي المحافظة عليه خلال تقدم دراساتي. والنقد الذي وجهته إلى بحث ناتورب الثري بالأفكار «مدخل إلى علم النفس» (**البحوث المنطقية** الجزء الثاني صفحة 340 وما يليها) ليس مناسبًا في مسألة رئيسة كهذه. (ولسوء الحظ فإني لم أستطع أن أقرأ عمل ناتورب الذي صدر مؤخرًا ولا أخذه بعين الاعتبار).

معلومة بعلم شديد اللامباشرة وهي بنحو ما توجد في مقابلةِ تقاطبٍ مع مفارقة العالم. وأقصد مفارقة الرب. فإرجاع العالم الطبيعي إلى مطلق الوعي يعطي **أنظمة أمر واقع لتجارب الوعي** ذات الأنواع المعينة مع أنظمة قواعد ممتازة يتكون فيها كمتضايف قصدي عالم منتظم صوريًّا في دائرة الحدس التجريبي أعني عالمًا يمكن أن توجد بالنسبة إليه علوم تصنيفية ووصفية. وبالذات فإن هذا العالم يقبل التحديد في الوقت نفسه من حيث درجاته المادية الدنيا التحديد بالفكر النظري للعلوم الطبيعية الرياضية كمظاهر طبيعية فيزيائية قائمة بمقتضى قوانين طبيعية دقيقة. وفي ذلك كله توجد غائية عجيبة إذ إن العقلانية التي جعلت هذا الأمر الواقع يتحقق فعلًا ليست عقلانية اقتضتها الماهية (اقتضاء ضروريًّا) (ص. 111).

ثم إن البحث النسقي لكل الغائيّات التي توجد في العالم العيني على سبيل المثال واقعة التطور في سلسلة الكائنات العضوية (من أدنى حلقاتها) إلى غاية الإنسان والتي توجد في تطور الإنسانية نمو الثقافة مع كنوز العقل إلخ...لا تستوفي تعليلها تفاسير علوم الطبيعة لكل هذه الأشكال الناتجة عن **وضعيات الأمر الواقع المعطاة** وبمقتضى قوانين الطبيعة بل إن الانتقال إلى **الوعي الخالص** بفضل منهج **الاستثناء المتعالي** يؤدي ضرورة إلى السؤال عن علل **الواقعة المعطاة** والتي للوعي المكوِّن المناسب لها. **وليس (الإشكال) في الواقعة عامةً بل هو في الواقعة من حيث ما يُلزمنا به ما فيها من قيم متزايدة بالقوة وبالفعل من السؤال عن العلة التي ليس لها طبعًا معنى سببية الأشياء المادية**. كما أننا من ناحية الوعي الديني ـ والأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك ـ نصل إلى المبدأ نفسه. ويكون ذلك دون شك على نحو ما يمكن أن يؤدي إليه التبرير العقلي المؤسس. وما يعنينا هنا هو أن هذا الإله حسب هذه الإشارات المجردة لمجموعات مختلفة من مثل هذه الأسس العقلية لوجود إلهي خارج العالم ليس مفارقًا للعالم فحسب بل هو كما هو بين يكون مفارقًا للوعي المطلق أيضًا. وهكذا فهو يكون إلهًا مطلقًا بمعنى مغاير تمام المغايرة لمطلق الوعي كما أنه يكون من جهة ثانية مفارقًا بمعنى مغاير تمام المغايرة بالقياس إلى المفارقة في معناها المنطبق على العالم.

ونحن نوسع **استثناءنا الظاهرياتي** ليشمل هذا المطلق والمفارق. وما ظللنا نريد لهذا المجال أن يكون مجال الوعي الخالص ذاته فلا بد أن نبقي على (هذا المتعالي الإلهي) معزولًا عن مجال البحث الذي هو بصدد التكوين حديثًا.

59 ـ مفارقة ما هو استمهائي. عزل المنطق الخالص كرياضيات كلية

مثلما فعلنا مع الحقائق الفردية بكل معانيها سنحاول الآن أن **نعزل** كل أنواع المفارِقات الأخرى كذلك. ويشمل ذلك سلسلة الموضوعات الكلية أي سلسلة الماهيات. فلا شك أنها موجودة كذلك في **الوعي الخالص** وجودًا مفارقًا بوجه ما رغم أنها ليست موجودة فيه وجودًا حقيقيًّا. إلّا أننا لا يمكن أن نعزل المفارِقات بغير حد. **فالتخليص المتعالي** لا يمكن أن يعني عزل كل المفارِقات وإلا فإنه لن يبقى في الحقيقة للوعي الخالص أية إمكانية لأن يعلم الوعي الخالص (ص.112).

وهذا ما نريد توضيحه. فلنحاول ذلك بعزلٍ يذهب إلى أبعد حد ممكن عزل **المُسْتَمْهَيات** ومن ثم عزل كل **العلوم الاستمهائية** معها. فكل إقليم من أقاليم دوائر الموجودات الفردية التي تقبل **الانغلاق** (التمامي) بالمعنى المنطقي الأوسع له أنطولوجيًّا (تخصه). وعلى سبيل المثال فللطبيعة أنطولوجيًا الطبيعة وللحيوانية أنطولوجيا الحيوانية ـ وكل هذه الفنون تقع تحت طائلة **العزل** سواء كانت فنونًا فعلية تامة أو فنونًا مفروضة. **والأنطولوجيات المادية** تقابلها **الأنطولوجيا الصورية (التي هي عين المنطق الصوري للدلالات العقلية)** وينتسب إليها **«شبه ـ الإقليم» «الموضوع عامة»**. فلنحاول عزله هو بدوره. وعندئذ يتكوّن لدينا في الوقت انشغال فكري حول إمكانية **العزل** اللامحدود للمستمهَيات.

لذلك فالسلسلة الموالية من الأفكار تفرض نفسها بإلحاح. فعلينا لأجل أهداف العلم أن نلحق بكل مجال وجودي **دوائر استمهائية** معينة وليس ذلك بالذات من حيث هي مجالات بحث بل بوصفها مشاغل لمعارف للماهيات ينبغي للباحث في المجالات المعنية أن يقبل عليها في كل وقت حيثما يكون في متناوله دائمًا التبريرات النظرية المتناسقة التي لما يخص ماهية هذه المجالات. كما أنه ينبغي قبل كل شيء لكل باحث أن يكون بوسعه أن يعتمد بحرية على **المنطق الصوري (أعني الأنطولوجيا الصورية)**. ذلك أن ما يبحث فيه **المنطق الصوري** هو دائمًا موضوعات (تؤخذ) بصورة عامة كما أن ما يصح عليها صوريًّا (الصفات وأحوال الأمور عامة وما ماثلها) هو ما يخصه بالذات. وكلما تصور الباحث مفاهيم وقضايا واستنتج قياسات إلخ... فإن ما يثبته **المنطق الصوري** حول ما ماثلها من الدلالات وأنواع الدلالات في العموم الصوري يناسبه كذلك كما يناسب أي باحث في اختصاص فرعي بالنحو نفسه.

ومن ثم فالأمر نفسه يصح على الظاهرياتيين. وإذن فكل تجربة خالصة تخضع كذلك للمعنى المنطقي الأوسع للوضوع. فيبدو إذن أننا لا يمكن أن **نعزل المنطق الصوري والأنطولوجيا**. ويبدو كذلك بمقتضى العلل البينة نفسها أننا لا نستطيع أن نعزل **علم الاستمهاء العام** الذي يصوغ **البديهيات الماهوية** حول المعقولية واللامعقولية التي للفكر القاضي عامة الفكر الذي لا يتحدد مضمونه الدلالي إلّا في العموم الصوري.

ولكن إذا أمعنا النظر في الأمر بصورة أدق فإننا سنجد بشرط بعض المفروضات إمكانيةً لوضع **المنطق الصوري** ومن ثم كل **فنون الرياضيات الكلية (الجبر ونظرية العدد ونظرية التنوع إلخ...)** وضعها بين قوسين. وشرط ذلك هو بالذات ألّا يكون بحث الظاهرياتية في **الوعي الخالص** قد حدد لنفسه أية مهمة أخرى غير مهمة تلك التحاليل الوصفية (ص.113) التي تنحل إلى **الحدس الخالص** كما أن شرطه أنه عليه ألّا يتجاوز تلك المهمة فيحدد غيرها. وعندئذ فلن تكون الظاهريات محتاجة لاستعمال أشكال النظريات التي للفنون الرياضية وكل قضاياها النظرية غير المباشرة. وحيثما لا ينهج بناء المفاهيم والأحكام نهجًا بنائيًا وحيثما لا يبنى أي نسق لاستنتاجات غير مباشرة يمكن **لنظرية الصور (المنطقية)** المستعملة في الأنساق الاستنتاجية عامة كالتي توجد في الرياضيات ألّا تعمل بصفتها أدوات للبحث المادي.

وفي الحقيقة فإن **الظاهرياتية هي الآن فن وصفي خالص** إنها مجال **الوعي المتعالي الخالص** الذي يستقصي البحث في الحدس المحض. ولن نجد أبدًا أي مبرر للاعتماد على القضايا المنطقية حتى لو كانت من أوليات المنطق كمبدأ عدم التناقض أولياته التي ستجعل الظاهراتية صحتها المطلقة ذات بينونة بدهية نموذجية بفضل معطياتها الخاصة. وهكذا فإنه بوسعنا أن نشمل المنطق الصوري وكل الرياضيات الكلية عامة أن نشملها بصراحة فندخلها **في رفعنا للحكم العازل**. وبهذا الاعتبار تكون شرعية المعيار الذي نريد اتباعه كظاهرياتيين: **لا نقبل أي شيء إلاّ ما نستطيع جعله بيّنًا في المحايثة الخالصة للوعي ذاته.**

ومن ثم فنحن في الوقت نفسه قد أوصلنا إلى درجة المعرفة الصريحة أن الظاهرياتية الوصفية مستقلة استقلالًا مبدئيًّا عن كل الفنون. أما بخصوص العلاقة مع التقويم الفلسفي للظاهرياتية فإن هذا الإثبات ليس بالأمر الفاقد للأهمية ومن ثم فمن المفيد أن ننبه إليه بهذه المناسبة.

60 ـ عزل الفنون الاستمهائية المادية

والآن ففيما يخص **الدوائر الاستمهائية المادية** توجد دائرة لها من الامتياز ما يجعل من البين بنفسه أن عزلها لا يمكن تصوره: **إنها دوائر الماهية التي للوعي ذاته الوعي الذي خُلص ظاهرياتيًا die Wesenssphere des phenomenologisch gereinigten Selbstbe wusstsein**. كما أننا عندما وضعنا لأنفسنا هدف دراسة الوعي الخالص في تعيناته المتشخصة وكذلك من حيث وجوده الفعلي وليس من حيث وجوده العيني النفسي (إذ إننا نتحرك في دائرة حجب العالم بمقتضى العزل الظاهرياتي) فإننا لم نستطع الاستغناء عن«**ما قبلية**» الوعي. وعلوم الوقائع لا تستطيع أن تعبر عن حقها في استعمال الحقائق الماهوية التي تتعلق بالموضوعات الفردية لمجالها الخاص. إلّا أن قصدنا بعد ما سبق أن قيل في المدخل هو بالذات (ص.114) تأسيس الظاهرياتية نفسها من حيث هي **علم استمهائي** أي من حيث هي **نظرية ماهية الوعي ذي الخلوص المتعالي**.

فإذا حققنا ذلك شملت الظاهرياتية شمول أمر ذاتي لها كل الماهيات المحايثة أعني تلك الماهيات التي تتشخص حصرًا في الأحداث الفردية لتيار وعي تتشخص في أي تجارب جزئية منبجسة منه. وإنه لأساسي الدلالة أن نرى الآن أن كل الماهيات مثلًا هي من هذه الدائرة بل هي تمامًا كالحال بالنسبة إلى الموضوعات الفردية يوجد فيها فرق بين المحايث والمفارق وكذلك أيضًا بالنسبة إلى ما يناظرها من ماهيات. وكذلك يكون الأمر بالنسبة إلى «**الشيء**» و«**الشكل المكاني**» و«**الحركة**» و«**لون الشيء**» وما ماثل ذلك... ولكن كذلك بالنسبة إلى «**الإنسان**» و«**الإحساس الإنساني**» و«**النفس**» و«**التجربة النفسية**» (التجربة بمعناها في علم النفس) و«**الشخص**» و«**الصفة المميزة**» وما ماثل ذلك... **فكلها ماهيات مفارقة**. أما إذا أردنا ظاهرياتية بوصفها نظرية ماهية وصفية خالصة لأشكال الوعي المحايثة للأحداث التي تدرك في تيار التجربة تيارها الذي يجري في إطار العزل الظاهرياتي فإنه لن ينتسب إلى هذا الإطار أي شيء فردي مفارق ومن ثم كذلك لن ينتسب إليه أية ماهية مفارقة مما كان يمكن أن يكون محلها المنطقي بالأحرى نظرية الماهية للموضوعات المفارقة المعنية.

وهكذا فلن يكون لها أي أوضاع لوجود مثل هذه الماهيات وأية قضايا تقضي بها حول صحتها أو عدم صحتها أعني حول الإمكانية الماهوية

لما يناظرها من الموضوعات ولا أن تثبت أية قضية حول ما يتعلق بها من قوانين ماهوية.

إن الأقاليم والفنون الاستمهائية المفارقة لا يمكنها بمقتضى المبدأ أن تهب أي مقدمة (بالمعنى المنطقي) لظاهريات تريد أن تلتزم حقًّا بإقليم التجربة الخالصة. ذلك أن هدفنا هو تأسيس الظاهريات هذا التاسيس الخالص (بحسب المعيار الذي سبق أن عبرنا عنه) وأن مصالح فلسفية كبيرة تتوقف على تحقيق هذا الخلوص بوعي تام. لذلك فنحن نحقق بصورة صريحة توسعيًا **للاستثناء الأصلي** حتى يشمل المجالات الاستمهائية المفارقة وما ينتسب إليها من أنطولوجيات.

وهكذا: فمثلما عزلنا الطبيعة الفيزيائية الفعلية وعلوم الطبيعة التجريبية فكذلك نعزل العلوم الاستمهائية أعني العلوم التي تبحث فيما هو من جوهر موضوعات الطبيعة الفيزيائية من حيث هيَ هي. فالهندسة والفورونوميا (علم الأثقال؟) (ص.115) وفيزياء المادةِ الخالصةُ كل ذلك هو مما يوضع بين قوسين. وعلى المنوال نفسه عزلنا كذلك كل علوم التجربة التي تدرس الكائنات الطبيعية الحية وكل العلوم الإنسانية التي تدرس الكائنات الشخصية في شكل جماعات أشخاص وعلوم البشر كذوات صانعة للتاريخ وكحملة للثقافة وكذلك أيضًا علوم الأشكال الثقافية ذاتها ألخ.. فكذلك نعزل الآن **العلوم الاستمهائية** المناظرة لهذه الموضوعات. ونحن نعزلها مسبقًا ومن حيث فكرتها. ذلك أن هذه العلوم الاستمهائية كما هو معلوم بإطلاق (على سبيل المثال علم النفس العقلي وعلم الاجتماع العقلي) لم تتوصل إلى أي تأسيس أو إلى أي تأسيس منزه عن الاعتراض.

وباعتبار الوظائف الفلسفية التي هي من مهام الظاهريات يُستحسن هنا مرة أخرى أن نعبر صراحة فنثبت في الوقت نفسه استقلال الظاهريات المطلق في ما تقدمه من عروض(علمية) استقلالها المطلق عن كل الأمور الأخرى وكذلك عن **العلوم الاستمهائية المادية.**

وبين أن توسِعَات **الاستثناء الظاهرياتي** المعطاة ليس لها دلالة أساسية مثل مجرد **العزل الأصلي للعالم الطبيعي وعزل العلوم المتعلقة به.** ذلك أن **الاستيعاء** لا يمكن أن يتوجه حقًّا إلى المجال الظاهرياتي وإلى استيعاء معطياته عامة إلّا بفضل هذا الاستثناء الأول. وإذن فالاستثناءات الأخرى بوصفها تفترض الاستثناء الأول ثانوية لكنها ليست لهذا السبب في أية حال ذات أهمية أدنى.

61 ـ الدلالة المنهجية لنسق الاستثناءات الظاهرياتية

إن نظرية **الاستثناءات الظاهرياتية** النسقية كلها التي حاولنا صوغها لها أهمية كبرى بالنسبة إلى المنهج الظاهرياتي (ولها نتائج أوسع بالنسبة إلى منهج البحث الفلسفي المتعالي عامة). فأصناف **الوضع بين قوسين الصريحة** لها الوظيفة المنهجية التي تذكرنا دائمًا بأن الدوائر الوجودية المعنية والدوائر المعرفية هي بمقتضى المبدأ خارج تلك الدوائر التي ينبغي أن يُبحث فيها بوصفها دوائر ظاهرياتية متعالية وأن كل اقتحام لها من مقدمات منتسبة إلى تلك المجالات التي وضعت بين قوسين علامة على الخلط المناقض للعقل السليم وعلامة على الخروج عن الموضوع. وما كنا لنحتاج إلى استثناءات شديدة الدقة مع ما فيها من صعب الروية لو كان مجال الظاهرياتية حاصلًا حصولًا بيِّنًا بنفسه مباشرة كالحال مع مجالات موقف التجربة الطبيعية (ص. 116) أو لو كان هذا المجال يحصل بمجرد الانتقال من هذه المجالات إلى **الموقف الاستمهائي** كالحال مثلًا بالنسبة إلى مجال الهندسة الذي يحصل بمجرد الانتقال مما هو مكاني تجريبي **(إلى المكاني الاستمهائي)**. وما كنا كذلك لنحتاج للعناية الحذرة للفصل بين المراحل الجزئية لو لم توجد محاولات دائمة لتجاوزات مخطئة وذلك خاصة خلال تأويل موضوعات الفنون الاستمهائية. وهي محاولات من القوة بحيث إنها تهدد حتى المجالات الجزئية التي تحررت من أصناف سوء التأويل العامة.

ويأتي هنا في المقام الأول ميل أهل عصرنا ميلهم الشائع إلى **استنفاس** psychologisieren ما هو من طبيعة استمهائية. ويخضع إلى هذه **النزعة الاستنفاسية** كذلك الكثير ممن يسمون أنفسهم بالمثاليين لفرط تأثير الرؤى التجريبية على صف المثاليين. فمن يعتبر المثل والماهيات صورًا نفسية ومن يخلط بين لون الأشياء وأشكالها إلخ...ومفاهيم اللون والشكل ويخلط الوعي الحاصل المناظر لها الوعي بهذه الماهيات أعني من يخلط اللون والشكل بهذه الماهيات ذاتها ـ أخذًا لعلميات الوعي بالاعتبار عملياته التي تحصل فيها على أساس الحدوس النموذجية للأشياء ـ يجعل ما هو مفارق بمتقضى المبدأ مقومًا حقيقًا لسيل الوعي. وهذا الأمر من جهة أولى يفسد علم النفس إذ هو بعد ذو صلة بالوعي التجريبي وهو من جهة ثانية يفسد **علم الظاهريات** (وذلك هو الأمر الذي يعنينا هنا). وإذن فالأمر هو رهن التوضيح من هذا الوجه إذا كان الإقليم موضوع البحث هو مما ينبغي أن يوجد فعلًا. لكن ذلك يحصل طبيعيًا في طريقنا وهو يحصل في المقام الأول خلال تبريرٍ شرعيةٍ عام لما هو **استمهائي عامةً** in einer

allgemeinen Rechtfertingung des Eiditischen überhaupt ومـن ثـم فـي تناسق مع نظرية **الاستثناء الظاهرياتي** وخاصة بوصفه عزلًا للاستمهائي.

وفي الحقيقة فإن ذلك ينبغي أن يكون مقصورًا على استمهائية الموضوعات الفردية المفارقة بأي معنى من معانيها أخذناها. ولا بد هنا من أن نأخذ في الاعتبار وجهًا أساسيًّا جديدًا. فإذا كنا قد تحررنا بعد من الميل إلى **استنفاس الماهيات** وسلوكها فسيكون ذلك خطوة كبيرة ـ وهي خطوة لا تحصل تلقائيًّا بأي وجه مع الخطوة الأولى ـ نحو معرفة الفصل ذي النتائج الثرية وخاصة ونحو أخذ نتائجها بعين الاعتبار نتائجها التي هي باختصار ما وصفناه بالماهيات المحايثة والمفارقة. فمن ناحية أولى نجد ماهيات أشكال الوعي ذاته ومن ناحية ثانية (ص.117) نجد ماهيات أحداث الوعي الفردية المفارقة وكذلك ماهيات تلك الأمور التي تكتفي بالإفصاح عن ذاتها في أشكال الوعي وتتكون مثلًا في مظاهر حسية بحسب معيار الوعي.

وبالنسبة إلي فالخطوة الثانية على الأقل قد أصبحت وبالذات بعد الخطوة الأولى صعبة التحقيق. وكل من قرأ بعناية كتابي البحوث المنطقية لا يمكن أن يفوته ذلك. فقد تم بعزم تام تحقيق الخطوة الأولى في البحوث المنطقية إذ تحقق فيها بصورة مستفيضة تأسيس مشروعية الاستمهائي الذاتية ضد محاولات استنفاسه ـ وهو تأسيس يعارض معارضة شديدة توجه أهل العصر توجههم الذي كان يرد الفعل بصورة شديدة الحيوية ضد النزعة الأفلاطونية والنزعة المنطقية. أما فيما يتعلق بالخطوة الثانية فقد حسمنا فيها أمر بعض النظريات مثل النظريات في الموضوعات المقولية المنطقية أو في الوعي المعطي في حين أن التردد كان واضحًا في عروض أخرى من المجلد نفسه أعني أن مفهوم القضية المنطقية نُظر إليه تارة في علاقته بالموضوع المقولي المنطقي وطورًا في علاقته بالماهية المناظرة والمحايثة في الفكر القاضي. وفعلًا فمن العسير على المبتدئ في الظاهريات أن يتعلم كيف يسيطر بفكره وفيه على مواقف الوعي المختلفة من الموضوعات المختلفة المتضايفة معها. ويصح ذلك أيضًا على دوائر الماهية التي لا تنتسب إلى محايثة الوعي ذاتها. فلا ينبغي أن تحصل هذا البينونية البدهية بخصوص المنطقي الصوري أعني **الماهية الوجودية** وسلوكها **(وكذلك بالنسبة إلى ماهيات مثل القضية والقياس وما ماثل ولكن كذلك بالنسبة إلى عد وترتيب وتنوع الخ..)** حصرًا فيها بل كذلك بخصوص الماهيات التي أخذت من دوائر العالم الطبيعي (مثل شيء وشكل جسمي وإنسان وشخص إلخ...). ومن

علامات هذه البينونة البدهية الاستثناء الظاهرياتي الموسع. وسيكون هذا الوعي العملي السائد بنتائجه (التي مفادها) أنه كالحال في دوائر العالم الطبيعي لا ينبغي لهذه **الدوائر الاستمهائية** كذلك أن تعتبر معطاة وخاصة بالنسبة إلى الظاهراتيين بالنظر إلى وجودها الحقيقي وأنه للتأكد من خلوص إقليم بحثها بحسب القضاء (المنطقي) ينبغي أن توضع بين قوسين وأن كل العلوم المتعلقة بها ينبغي ألّا تأخذ أي مبدأ نظري بل وألا تقبل أية أولية لأهداف ظاهرياتية ـ والمعلوم أن ذلك سيكون مبدأ ذا دلالة منهجية كبيرة. وفعلًا فإننا لهذه العلة نحمي أنفسنا منهجيًا من ذلك الخلط الضارب بعروقه فينا بعمق من حيث كوننا وثوقيين بالجبلة لكأننا لا نستطيع تجنبه (ص.118).

62 ـ إشارات أولية منتسبة إلى نظرية المعرفة. الموقف الوثوقي والموقف الظاهرياتي.

استعملت حيننا هذا كلمة «**وثوقي**». كما سيتبين كذلك أن استعمالها ليس مجرد استعمال بالقياس إلى أمر آخر، بل إن صدى نظرية المعرفة فيه نابع من طبيعة الأمر نفسه. ولنا هنا أساس وجيه للتفكير في مقابلة نظرية المعرفة بين الوثوقية والنقدية وفي وصف كل العلوم التي تقع تحت طائلة الاستثناء الظاهرياتي وصفها بالعلوم الوثوقية. ذلك أنه يمكن أن نرى من مصادر جوهرية أن العلوم المشار إليها هي مباشرة تلك العلوم بل هي كل تلك العلوم التي تحتاج إلى النقد وهي تحتاج حقًّا إلى نقد ليس بوسعها مبدئيًا أن تنجزه بذاتها. ومن جهة ثانية فالعلم الذي له الوظيفة النوعية الخاصة لإنجاز هذا النقد بالنسبة إلى كل العلوم بما فيه ذاته في الوقت نفسه ليس هو إلّا (علم) الظاهريات[1]. وبعبارة أدق: **فإن ما هو خاصية مميزة للظاهريات هو أنها تشمل في صادقية عمومها الاستمهائي كل المعارف والعلوم بل هي في الحقيقة تشملها من وجه كل ما هو بيِّن بذاته مباشرة أو على الأقل ما كان ينبغي أن يكون بينًا بذاته مباشرة لو كانت علومًا حقيقية.** فدائرة قضاء الظاهريات تتضمن معنى كل المنطلقات المباشرة الممكنة وكل الخطى المباشرة في المنهج الممكن وشرعيتهما. ومن ثم فالظاهريات تندرج فيها كل المعارف الاستمهائية (وكذلك كل المعارف ذات

(1) راجع في ذلك ما تقدم الفقرة 26 ص.46 وما يليها. فعلى الظاهريات يتأسس بعد ذلك بصورة طبيعية ما يسمى نوعيًا بالعلوم الفلسفية المشار إليها أعلاه.

الصحة الكلية اللامشروطة) التي بفضلها يجاب عن كل مسائل «**(شروط) الإمكان**» الجذرية التي تتعلق بأية معرفة من المعارف والعلوم التي تُعطى أوليًّا. أما من حيث هي ظاهريات مطبقة فهي تقوم كذلك بالنسبة إلى كل علم حقيقي مبدئيًا بالنقد التقويمي الأخير. ومن ثم فهي تحدد خاصة المعنى الأخير لوجود موضوعاتها والتوضيح المبدئي لمنهجيتها. وبذلك يتبين أن الظاهريات هي بنحو ما حنين الفلسفة الحديثة كلها حنينها السري. ففيها قد غاص بعد تأمل ديكارت الأساسي وعميق المعنى العجيب. ثم مرة أخرى في نفسانية مدرسة لوك كاد هيوم أن يدخل مجالاتها ولكن بعيون عمشاء. ولم يلحظها إلّا كنط الذي لم تصبح حدوسه الكبرى تامة الفهم بالنسبة إلينا إلّا بعدما أوصلنا خصوصية المجالات بالظاهريات إلى وضوح تام الوعي بذاته. وعندئذ بات (ص. 119) بيِّنًا عندنا أن نظر العقل (الروح) الكنطي قد جال في هذه المجالات رغم كونه لم يتمكن بعد من تملك أي واحد منها ولم يستطع أن يعرف أي مجال منها بوصفه مجال عمل لعلم حقيقي صارم. فعلى سبيل المثال كان **تبرير المشروعية المتعالي** في الطبعة الأولى لنقد العقل الخالص يتحرك على أرضية ظاهرياتية. لكن كنط أساء فهمه فاعتبره عملًا منتسبًا إلى علم النفس ومن ثم فقد ذهب إلى حد التخلي عنه.

وحينئذ فنحن بذلك نشرع في العروض المقبلة (أي عروض الكتاب الثالث من هذا العمل). ويصلح هنا ما أشرنا إليه إشارة أولية لتبرير وصفنا مركب العلوم التي تقع تحت طائلة الاستثناء الظاهرياتي بكونها وثوقية ولتبرير المقابلة بينها وبين الظاهريات كعلم ينتسب إلى بعد مختلف تمام الاختلاف. وفي الوقت نفسه قارنا الموقف الوثوقي والموقف الظاهرياتي للتمييز بينهما مقارنة أظهرت أنه من البين أن الموقف الطبيعي يستتبع الموقف الوثوقي بصفته حالة خاصة منه.

تنبيه

إن كون **العزول الظاهراتية** النوعية التي تعلمناها كونها ذات وضعية مستقلة عن العزل الاستمهائي للوجود الفردي مسألة قريبة من المسألة التالية: **ألاّ يكون علم ما لوقائع التجارب المتعالية الباقية بعد العزل في إطار تلك العزول هو أيضًا علم ممكن؟** وهذه المسألة لا يمكن لها ككل مسألة حول الإمكان مبدئية أن تحسم إلّا على أرضية الظاهريات الاستمهائية. وجوابها يكون على نحو يفهمنا لِمَ تكون كل محاولة للشروع الساذج في وضع علم وقائع ظاهرياتي قبل استكمال نظرية الماهية الظاهرياتية محاولة فاقدة للمعنى. وبالذات فإنه يتبين أنه لا يمكن

أن يوجد إلى جانب علوم الوقائع التي هي من خارج الظاهريات علوم وقائع ظاهرياتية موازية لها وبالترتيب نفسه وذلك فعلًا على أساس أن التقويم الأخير لعلوم الوقائع يؤدي إلى ربط موحد بين كل ما يطابقها من أنظمة ظاهرياتية وقائعية وإمكانات وقائعية معللة وهي الوحدة الموصولة التي ليست هي شيئًا آخر غير مجال علم الوقائع الظاهرياتي المفقود. ويكون هذا العلم بقدر كبير كذلك العلم الذي جعله التحول الظاهرياتي لعلوم الوقائع التقليدية بواسطة الظاهريات الاستمهائية ممكنًا ولم يبق إلّا سؤال واحد: **فإلى أي حد يمكن انطلاقًا من هنا أن نذهب إلى ما أبعد فنحقق ما يتجاوزه؟**

القسم الثالث (ص. 120)

في منهجية الظاهريات الخالصة

الفصل الأول

تأملات أولية في المنهجية

63 ـ التأملات المنهجية الخاصة دلالتها بالنسبة إلى الظاهرياتية

إذا احترمنا المعايير التي توجبها علينا الاستثناءات الظاهرياتية فعزلنا كل المفارقات كما تطلب ذلك منا هذه الاستثناءات وأخذنا عندئذ التجارب المعيشة خالصة بمقتضى ماهياتها الذاتية ينفتح أمامنا بعد ما عرضناه كله مجالٌ من المعارف الاستمهائية. وهو مجال ينفسح بصورة لامتناهية في كل الاتجاهات بمجرد التغلب على مصاعب البدايات. وفعلًا فتعدد أنواع التجارب المعيشة وتعدد أشكال أحوالها ذات الوجود الفعلي والقصدي أمر غير قابل للاستنفاد. وعلى منواله كذلك يكون تعدد ما يتأسس فيها من منظومات ماهوية متناسقة وحقائق ذات ضرورة برهانية. وهكذا فإن هذا المجال اللامتناهي لما قبلي الوعي هذا المجال الذي لم ينل أبدًا ما يترتب على حقيقته (من عناية) بل هو لم يُر أبدًا على حقيقته مجالٌ جدير بأن يُعمَّر تعميرًا يستخرج منه كل ما فيه من ثمرات تامة الفائدة. ولكن كيف السبيل إلى البداية الصحيحة؟ إن البداية هنا هي في الحقيقة الأمر الأصعب لأن الوضعية فيه غير عادية. فهذا المجال الجديد لا ينتشر أمام ناظرنا بما يثار فيه من معطيات انتشارًا يجعلنا نكون بكل بساطة قادرين على اكتناهه والوثوق من إمكان جعل معطياته موضوعات علم فضلًا عن الوثوق من إمكان المنهج المناسب لها.

فليس الأمر كالحال في معطيات الموقف الطبيعي وخاصة في حالة موضوعات الطبيعة التي صرنا مطمئنين إليها بفضل ما لنا عنها من تجربة ثابتة وبفضل ممارسة فكرنا لها خلال آلاف السنين بحسب خصوصيات متعددة وعناصر وقوانين نحاول فنشجع معارفها عندما نكون فاعلين في البحث بذاتنا. وكل المجهول يكون حينئذ أفقًا لأمر معلوم. وكل الجهد المنهجي يتصل بأمر معطى

سابقٍ وكل سعي يواصل تثقيف المنهج يكون ذا صلة بمنهج سابق الوجود. وبصورة عامة فإن الأمر يتعلق بمجرد تطوير لمناهج خاصة توفرت لها منهجية عامة ذات أسلوب سابق ومتين هي منهجية علوم تم التحقق منها وتدين باكتشافاتها لما يحققه هذا الأسلوب المنهجي من إنجاز.

(ص. 121)كيف يختلف الأمر في الظاهرياتية؟ إن الأمر لا يقتصر على الحاجة إلى منهج قبل تحديد أي منهج مختص أعني أنه ليس مقصورًا على جعل مجال الموضوع الذي للوعي المتعالي الخالص تحت النظر المستوعِب. وليس هو من ثم مقصورًا على الحاجة إلى التفات للنظر جهيد التفات إلى المعطيات التي لا يتوقف الوعي بها وكذلك مع ما جد من المعطيات القصدية والتي هي بنحو ما متشاجنة مع المعطيات الطبيعية. فخطر الخلط بين نوعي المعطيات وأخذ أحدهما مكان الآخر يتهددها دائمًا بل إنه ينقصنا كل ما يتوفر لنا في دوائر الموضوعات الطبيعية أعني الثقة الناتجة عن الحدس المتمرس. وينقصنا كذلك مزية التنظيرات الموروثة والمناهج المختصة. وبيِّن بنفسه فيما يخص المنهج الذي سبق أن ثقفناه أن الأمر يتعلق كذلك بما هو مقبل عليه من معارضة الثقة به وبما يغذيه مما يمكن أن يستمده من المنعطفات المختلفة التي نجحت وتم التأكد منها في العلوم المعترف بها وفي ممارسة الحياة.

وهكذا فعلم الظاهريات ذو النشأة الحديثة لا بد له من أن يأخذ بعين الاعتبار أنه سيصطدم بمعارضة يسيطر عليها مناخٌ من الشك أساسيٌّ. فلا يكفي أن يطور المنهج الذي يمكن من الحصول على معارف جديدة حول أمور جديدة. عليه كذلك أن ينتج الوضوح الأتم حول معنى منهجه وصلوحيته بحيث يتمكن من البقاء راسخًا ضد كل الاعتراضات الجدية.

وتلك هي علة كون **علم الظاهريات** ـ وذلك مهم جدًّا لصلته بأمر مبدئي ـ ينبغي أن يدعي بمقتضى جوهره أنه «**فلسفة أولى**» وأنه يقدم أداة لكل ما ينبغي إنجازه من نقد للعقل وأنه من ثم مستغن أتم الاستغناء عن المفروضات المسبقة وأنه يقتضي بينونة تفكرية مطلقة حول ذاته. فمن مقومات هذا العلم الذاتية أنه يحقق الوضوح الأتم حول جوهره الذاتي وأنه يحققه من ثم حول مبادئ منهجه.

ومن منطلق هذه الأسس فإن الجهود ذات العناية الأكيدة من أجل تحقيق البينونة في عناصر المنهج الأصلية وكذلك في ما هو محدد لهذا العلم الجديد تحديدًا منهجيًّا مباشرًا من البداية إلى الغاية وخلال تقدمه الدائم لها بالنسبة إلى

الظاهريات دلالة أخرى مختلفة تمام الاختلاف إذا قورنت بما يمكن أن يكون للعلوم الأخرى من جهود مماثلة.

64 ـ عزل الظاهرياتي لذاته

ولنشر أولًا إلى انشغال منهجي قد يعوق الخطوات الأولى (للظاهريات) إعاقة مباشرة. فقد عزلنا كل العالم الطبيعي وكل الدوائر الاستمهائية المتعالية ومن ثم فينبغي أن نحصل على (ص.122) وعي خالص. لكن ألسنا قد قلنا حيننا هذا إننا نستطيع أن نعزل أنفسنا كذلك نحن الظاهراتيين الذين نمثل نحن بدورنا أحد عناصر العالم فنستثني أنفسنا من اللعبة؟

سنقتنع مباشرة أن هذا الأمر لا يمثل في الحقيقة أية صعوبة بمجرد أن نبقي على معنى العزل دون تغيير. وبالفعل فبوسعنا أن نواصل الكلام كما علينا أن نتكلم كبشر عاديين. ذلك أننا كظاهرياتيين لا نتوقف عن كوننا بشرًا عاديين وأننا في كلامنا كذلك نضع أنفسنا بهذه الصفة. ولكننا بالنسبة إلى ما نقرره من ملاحظات في الكتاب الأساسي للظاهريات وإلى جزء مقوم من المنهج نطبق على أنفسنا معيار الاستثناء الظاهرياتي الذي يشمل وجودنا التجريبي والذي يمنعنا من أن نأخذ قضية ما تتضمن صراحة أو ضمنا هذا النوع من القضايا الطبيعية. وما تعلق الأمر بالوجود الفردي فإن الظاهرياتي لا يتصرف بصورة مختلفة عن أي عالم استمهائيّات وعلى سبيل المثال كالمهندس. ففي عروضهم العلمية لا يتكلم المهندسون كثيرًا عن أنفسهم وعن بحوثهم. لكن الذات التي تقوم بالبحث الرياضي ليست من مقومات المضمون الاستمهائي للقضايا الرياضية نفسها.

65 ـ العودة على الذات التي للظاهريات

ومرة أخرى فما يمكن أن يصدمنا (في هذه الوضعية) هو أننا في الموقف الظاهراتي نوجه النظر إلى أي تجربة معيشة ونبحث فيها ولكن أيضًا أن تجربة هذا البحث نفسها وهذا الموقف ووجهة النظر مأخوذين في خلوصهما الظاهرياتي ينتسبان كذلك إلى مجال ما هو ينبغي بحثه.

وهذا أيضًا لا صعوبة فيه. وفعلًا فالعلاج هو بهذا الطريقة حتى في علم النفس وبالمثل في الاستمهائية المنطقية. ففكر علماء النفس هو نفسه شيء نفسي وفكر المناطقة منطقي أعني أنه ينتسب مثله إلى ماصدق المعايير المنطقية. ولا تكون هذه العلاقة العائدة على الذات (المنعكسة) مبعث انشغال إلّا في حالة

جعل المعرفة الظاهرياتية والنفسية والمنطقية لكل فكر ولكل مفكر في كل حالة مرتبطة بمعرفة كل الأمور الأخرى الموجودة في مجالات البحث ذات العلاقة. وهو أمر افتراضُه شرطًا بيِّنُ التناقض مع العقل السليم.

وفي الحقيقة فإنه توجد صعوبة معينة في كل الفنون (المتميزة بخاصية بالعودة على الذات. وهي صعوبة تتمثل في كون المدخل الأول مثله مثل (ص.123) الولوج الأول الباحث فيها ينبغي له أن يعمل بأدوات منهجية مساعدة لا يتحقق الاعتراف بصحتها العلمية بصورة نهائية إلّا بعد ذلك. فمن دون تأمل أولي وإعدادي مختص ومنهجي لا يمكن لمشروع أي علم جديد أن ينشأ ويستقر. إلّا أن المفاهيم وغيرها من العناصر المنهجية الأخرى التي عمل بها علم النفس والظاهريات إلخ... في مثل هذه الأعمال الإعدادية هي ذاتها نفسية وظاهرياتية إلخ.. وهي لم تحصل على طابعها العلمي إلّا في نسق العلم المؤسَّس.

وبين أنه لا يوجد في هذا الاتجاه أي داع جدي لانشغال يمكن أن يكون حائلًا دون التحقيق الفعلي لمثل هذه العلوم وخاصة لتحقيق الظاهريات. فإذا كانت الظاهريات تريد حقًّا أن تكون علمًا في إطار الحدس المباشر الخالص علمًا وصفيًّا خالصًا فإن الوجه العام من سلوكها يكون معطى مسبقًا بوصفه أمرًا بينًا بنفسه. فيكون عليها أن تضع أمام ناظريها بصورة نموذجية أحداث وعي خالصة وأن تجعلها في أتم حالة من الوضوح وأن تعمل ضمن هذا الوضوح تحليلًا واستيعابًا للماهية وأن تفحص منظومات التناسق الماهوية البينة وأن تقيد ما تحدسه في كل مرة في عبارات مفهومية أمينة يوجبها معناها بواسطة المحدوس إيجابًا خالصًا أعني يوجبها ما لجنس المرئي من معنى إلخ.... فإذا لم يفد هذا النهج عند إعماله بصورة ساذجة في المقام الأول إلّا للبحث في مجالات جديدة أي للتدرب فيه على البصر والفهم والتحليل والتعرف قليلًا على موضوعاته فإن التفكر العلمي بذلك سيمتد إلى ماهية هذا النهج ذاته وإلى ماهية ما يحصل فيه من أصناف المعطيات وإلى الماهية والإنجاز وشروط الوضوح التام البينونة وكذلك إلى العبارات المفهومية الثابتة وتامة الأمانة وما ماثل ذلك أعني وظيفة تأسيس المنهجية تأسيسًا عامًّا ومنطقيًّا صارمًا. وإذا تابعناها بوعي فإنها تأخذ الآن طابع المنهج العلمي ومنزلته المنهج الذي يكون في حالات تطبيق المعايير المنهجية التي صيغت بصرامة منهجًا مؤهلًا لممارسة النقد المحدِّد والمجوِّد. إن عودة الظاهريات على ذاتها عودتها الجوهرية يبينها هنا ما يوجد في التفكر المنهجي بعنوان الوضوح والبينونة البدهية والعبارة وما ماثل ذلك سيقع تأمله

وإثباته هو بدوره بوصفه من جوهر المجال الظاهرياتي وأن كل هذه التحليلات التفكرية هي تحليلات ظاهرياتية ماهوية وأن البينونة المنهجية التي نحصل عليها بخصوص إثباتها نفسه تخضع للمعايير التي (ص. 124) صاغتها الظاهريات. ففي التفكرات الجديدة ينبغي للمرء أن يكون مقتنعًا في كل لحظة بأنه ينبغي أن يعطى **«ما عليه الأمور»** المقولة في القضايا المنهجية بوضوح تام وأن تكون المفاهيم المستعملة مناسبة للمعطى مناسبة أمينة حقًّا. إلخ...

وبيّن أن ما قلناه يصح على كل البحوث المنهجية ذات الصلة بالظاهريات مهما وسعنا من إطارها. وبذلك يصبح من البين بذاته أن كل هذه الخطوة التي يراد بها تعبيد طريق الظاهريات خطوة ظاهرياتية بإطلاق بمقتضى مضمونها ذاته.

66 ـ العبارة الأمينة على المعطيات الواضحة. المصطلحات المتواطئة

فلنواصل في الحين الأفكار الظاهرياتية الأعم التي تجلت في الفقرات السابقة بعض التجلي. ففي الظاهريات التي لا تريد أن تكون إلّا نظرية ماهية ضمن الوعي الخالص نحقق كذلك حدوسًا مباشرة للماهية في معطيات نموذجية للوعي المتعالي الخالص ونثبتها مفهوميًّا أعني مصطلحيًّا. ويمكن للمفردات المستعملة أن تأتي من اللغة العامة (العادية) وأن تكون متعددة الدلالة وغير دقيقة بمقتضى تغير معناها. ومثلما تتطابق تطابق العبارات الفعلية مع المعطيات الحدسية فإنها تأخذ معنى فعليًّا وواضحًا ومحددًا الآن وهنا. ومن ثم فإنه يمكن أن تثبتها بصورة علمية.

ولا شك أن المسألة لا تنتهي مع مجرد اكتمال استعمال الكلمات بالمطابقة الأمينة مع الماهية التي اكتُنهت حدسيًّا حتى لو تم إنجاز ما هو ضروري من وجه هذا الاستيعاب الحدسي. فالعلم لا يكون ممكنًا إلّا حيثما تكون النتائج العلمية قابلة للحفظ في شكل علم وحيثما تكون قابلة للاستعمال في الفكر الموالي في شكل نسق من القضايا التي تكون بمقتضى دلالتها المنطقية ولكن دون وضوح الأسس التصورية ومن ثم مفهومة دون بينونة بدهية أعني دون أن تكون قابلة للانتقال إلى الوجود بالفعل بمقتضى الحكم المنطقي. وفي الحقيقة فهي تتطلب في الوقت نفسه استعدادات ذاتية وموضوعية (وفي الحقيقة استعدادات تشترك فيها الذوات) لعمل التأسيس المناسبة والبينونات البدهية الفعلية عملها باختيار أيها شئنا.

ثم إنه من خاصية ذلك كله أن هذه المفردات والجمل نفسها تحتوي على نظام متواطئ الدلالة بالقياس إلى ماهية معينة قابلة للإدراك الحدسي ماهية يكمن فيها معنى هذه المفردات والجمل المحقق للمطابقة الدلالية. وإذن فعلى أساس الحدس والحدوس الفردية النموذجية التي ثُقفت جيد التثقيف يمكن (ص.125) أن تصبح مجهزة بمعاني وحيدة الدلالة وواضحة (بشرط نسخ الدلالات الأخرى التي تفرض نفسها بحكم العادة في بعض الحالات) معاني من نوع يجعلها تحافظ على مفهوماتها الفكرية في كل منظومات الفكر الفعلية الممكنة وتفقد قابليتها لاشتمال معطيات حدسية أخرى مع ماهية أخرى محققة للمطابقة الدلالية. ولما كان تجنب المصطلحات الفنية الأجنبية تجنبها قدر الإمكان له أسس وجيهة في اللغات الصالحة عامة ـ فإن الأمر يتطلب الحذر والامتحان المتكرر ضد الاشتباه الدلالي الباقي في استعمال الكلمات لمعرفة إن كان ما تم تثبيته من مصطلحات في منظومات العلاقات السابقة يمكن أن يستعمل في ما هو جديد حقًّا بمعنى مماثل. إلّا أن المحل هنا ليس محل التدقيق في مثل هذه القواعد (على سبيل المثال كذلك في تلك القواعد التي لها صلة بالعلم كبناء لعمل مشترك بين الذوات).

67 ـ منهج التوضيح. قرب المعطى وبعده

ومن التأملات ذات الفائدة الكبرى بالنسبة إلينا، التأملات المنهجية التي تتصل بالماهيات وبمنظومات التناسق الماهوي بدلًا من العبارة التي ينبغي التعبير بها لوجوب استيعابها قبل التعبير عنها. فإذا صوبنا النظر الباحث إلى التجارب المعيشة وجدناها بصورة عامة معطاة في بعد خال وغير دقيق ولن تكون قابلة للاستعمال في إثبات أمر متشخص ولا في إثبات أمر استمهائي. لكنها تعطى لنا بصورة أخرى عندما نريد أن نهتم بأنحاء إعطائها بدلًا من الاهتمام بها هي ذاتها أي عندما نريد أن نبحث ماهية الخلاء وعدم الدقة ذاتهما إذ هما لا يكونان بدورهما عديمي الدقة بل هما يُعطيان بالوضوح الأتم. وإذا كان الأمر عديم الدقة حتى وهو واع مثل وعي التراثي غير الواضح للذكر أو للوهم يعطينا ماهيته الذاتية فإن ما يعطينا إياه لن يكون إلّا غير تام أعني أنه حيثما تكون الحدوس الفردية التي يستند إليها اكتناه الماهية من درجة وضوح أدنى تكون اكتناهات الماهية كذلك من درجة وضوح أدنى وبالتضايف يكون الأمر المكتنه غير واضح المعنى وله تعاتيمه ومن ثم فهو يتصف بعدم تمايز خارجي (مع غيره) وبعدم تمايز داخلي

(بين عناصره). وعندئذ فقرارنا في الأمر المكتنه لن يكون ممكنًا أو أنه قد لا يكون ممكنًا إلّا بصورة خامية قرارنا إن كان يبقى هو عينه هنا وهناك (أعني الماهية نفسها) أم هل هو مختلف ولا نستطيع أن نجزم ما المقومات الموجودة فيه وما المقومات المحتملة الدالة بتردد على مقوماته الذاتية من بين ما سبق أن برز منها بصورة غامضة. (ص.126).

فيكون من الواجب عندئذ أن ننقل في كل حالة ما هو على حال عدم وضوح سيال وما هو متردد بين كبر البعد الحدسي وصغره إلى قرب عادي ووضوح تام حتى نمارس فيه حدوسًا ماهوية تامة القيمة بحيث تصل فيها الماهية المقصودة والعلاقات الماهوية إلى حد تصبح فيه معطاة بصورة تامة.

ومن ثم فاكتناه الماهية له هو ذاته درجات وضوح تخصه مثله مثل الأشخاص المُستخالة (في الحلم). إلّا أنه يوجد بالنسبة إلى كل ماهية كما يوجد بالنسبة إلى كل وجه من وجوهها الفردية ما يمكن أن يسمى قربًا مطلقًا تكون فيها معطويتُها مطلقة بالنظر إلى هذه السلسلة من الدرجات أعني أنها تكون معطوية ذاتية لها خالصة. وما هو موضوعي من المعطى ليس هو عامة من حيث هو «**ذاته**» قائمًا أمام ناظرنا ومن حيث نَعِيه بوصفه «**معطى**» بل بوصفه هو الـ«**معطى بذاته**» تمامًا وحقًّا كما هو في ذاته. وما ظلت بقية من عدم الوضوح باقيةً فإن المعطى يتعاتم في وجوهه المعطاة ذاتها وجوهه التي لا تصل إلى دائرة نور المعطى الخالص. وفي حالة عدم النور التام الذي هو القطب المقابل للإنارة التامة فلن يصل أي شيء فعلًا إلى حال المعطوية ويكون الوعي «**معتمًا**» بل هو لن يبقى حادسًا وهو في الحقيقة لن يبقى معطيًا. وعلينا إذن أن نقول:

إن الوعي المعطي بمعناه الأبرز هو الوعي الحادس بالمقابل مع الوعي غير الحادس ويطابق ذلك المقابلة بين الوعي النيِّر والوعي العاتم. وبالمثل فإن درجات المعطوية تطابق درجات المحدوسية ودرجات النور (الوضوح). وحد الصفر تمثله العتمة (واللامحدوسية واللامعطوية) وحد الواحد يمثله النور التام والمحدوسية والمعطوية.

غير أنه لا ينبغي أن نفهم من ذلك أن المعطوية معطوية أصلية فتكون من ثم معطوية بمقتضى الإدراك الحسي. فنحن لا نوحد بين «**معطى بذاته**» و«**معطى أصلي**» أعني المعطى بتجسده الحي. ففي المعنى المحدد الذي وصفنا «**معطى**» و«**معطى بذاته**» هما شيء واحد واستعمال العبارة تامة الامتلاء (بالمعنى الدقيق)

ينبغي ألّا يفيدنا إلّا لاستثناء المعطوية بالمعنى الأشمل الذي يقال في الغاية على كل متصور إنه معطى في التصور (لكن على نحو من الوجود خاو).

ثم إن تحديداتنا صالحة كما هو بين دون مزيد توضيح بالنسبة إلى أي حدس نختار أعني بالنسبة إلى التصورات الخاوية وهي صالحة أيضًا دون حدود في حالة الموضوعات حتى وإن كنا لا نهتم هنا إلّا (ص.127) بأنحاء المعطوية التي تخص التجارب المعيشة وأحوالها الظاهرياتية (الفعلي منها والقصدي).

ولكن اعتبارًا لمقبل التحليلات علينا أن نلاحظ أن أكثر الأمور جوهرية في الوضعية يبقى محفوظًا سواء نفذ نظر الأنا الخالص خلال تجربة الوعي المعنية فشكها من البداية إلى الغاية أم لم ينفذ وبعبارة أوضح سواء توجه الأنا الخالص إلى المعطى فاحتمل أن يكتنهه أو (توجه إليه و) لم يكتنهه. وهكذا فعلى سبيل المثال عبارة «**معطى بحسب الإدراك الحسي**» ـ تمامًا كما نقول «**مدرك حسيًا**» بالمعنى الحقيقي والعادي لاكتناه وجود هذا المعطى ـ يمكن أن تقال ببساطة «**مستعد للإدراك الحسي**». وكذلك لا تحتاج عبارة «**معطى بحسب الوهم**» لتقال «**مكتنه توهميًا**» وهكذا الأمر عامة في الحقيقة كذلك بالنظر إلى كل درجات الوضوح ودرجات العتمة. ولنشر مسبقًا إلى «**الاستعداد**» الذي سنناقشه بدقة لاحقًا ولكن فلنلاحظ في الوقت نفسه أننا نقصد المكتنهيةَ بعنوان المعطوية دون إضافة شيء مضاد أو بيِّن الترابط معها ونقصد بمعطوية الماهية مكتنهيتها الأصلية.

68 ـ درجات الوضوح الحقيقية وغير الحقيقية. ماهية الوضوح العادي

ولكن لا بد من مواصلة التقدم في وصفنا. فإذا تكلمنا على درجات المعطوية أو درجات الوضوح فعلينا أن نميز بين درجات الوضوح الحقيقية المتدرجة درجاته التي على المرء أن يرتبها بوصفها درجات متدرجة داخل العتمة ودرجات الوضوح غير الحقيقية أعني التوسعات الكمية لكثافة الوضوح ومعها في الوقت نفسه بصورة محتملة لتصاعد كثافة الوضوح الكيفية.

ويمكن لأحد الوجوه الذي هو معطى سابق ومحدوس فعلًا أن يكون معطى بوضوح متفاوت الكثافة كأن يكون مثلًا نغمة أو لونًا. فلنستثن كل النظرات التي تعدو حدود المعطى المحدوس. عندئذ سيكون الأمر عندنا متعلقًا بالتهايؤ الذي يتحرك في الإطار الذي يكون فيه المحدوس محدوسًا فعلًا.

وبعنوان الوضوح فإن المحدوسية من حيث هي محدوسية تسمح بوجود فروق مناسبة لمقدار الكثافة الكيفية المتصلة كمقدار كثافة كيفية يبدأ من الصفر لكنه يصعد إلى حد ثابت يطابقه. ويمكننا القول إن الدرجات الأدنى تشير إلى ذلك بنوع معين من الإشارة. فحدس أحد الألوان بضرب من الوضوح غير تام نعني به أن اللون كما هو في ذاته هو حقًّا اللون الذي يُعطى بوضوح تام. إلّا أنه علينا ألّا تخدعنا (ص.128) استعارة هذه الإشارة ـ لكأن شيئًا ما يكون رمزًا لشيء آخر ـ ومن باب أولى فإنه علينا ألّا نتكلم على عرض الواضح بذاته بما هو غير واضح كأن تُعرض صفة شيء في الحدس بواسطة لحظة إحساس أعني كأن يُعرض تهايؤها بها. إن فروق الوضوح المتدرجة هي بإطلاق أنحاء معطوية (أو كيفيات إعطاء) ذات طبيعة خاصة.

لكن الأمر الآن مختلف تمام الاختلاف حيث تعدو نظرة ما حدود معطى محدوس (معين) فتتشابك مع نظرة حدسية فعلية لنظرات خالية ثم هي بصورة متواصلة شبه تدريجية تحدس المتصور الخالي أعني أن تصورها يمكن أن يصبح تصورًا خاليًا لما سبق حدسه. فـ«**كون الشيء يتضح**» يصبح هنا أيضًا (ذا) مجريين مترابطين: مجرى **استحداس** ثم مجرى تصاعد في درجات الوضوح بالنسبة إلى ما هو بعدُ محدوسٌ.

لكننا بذلك نكون قد وصفنا ماهية التوضيح العادي. ذلك أن القاعدة هي أنه لا توجد حدوس محضة أعني أن التصورات الخالية لا تتحول إلى حدوس محضة بل إن الحدوس غير الخالصة تؤدي ربما بصفتها درجات وسيطة الدور الأساسي الذي يجعل موضوعياتها من نواحٍ معينة أو في لحظات معينة محدوساتٍ ومن نواحٍ أو في لحظات أخرى تجعلها تصوراتٍ خاليةً.

69 ـ منهجية اكتناه الماهية ذات الوضوح التام

إن الاستيعاب ذي الوضوح التام مزية كونه بمقتضى جوهره مؤهلًا للقيام بالتوحيد والتمييز والتفسير والتعليق إلخ.. ومن ثم فهو يحقق كل الأفعال المنطقية التحقيق البيِّن (والبدهي). ومما يحققه كذلك أفعال اكتناه الماهية التي تنقل إلى المتضايف الموضوعي معها كما أسلفنا فيما بيّنا حيننا هذا بدقة أكبر فروق الوضوح كما تنقل من جهة ثانية إلى معارفنا المنهجية التي حصلنا عليها أعلاه لتصويبها نحو معطوية الماهية التامة.

وبصورة عامة فإن المنهج الذي هو مقوِّم رئيس من منهج العلم الاستمهائي عامة يتطلب كذلك تمشيًا متدرجًا. فالحدوس المتشخصة التي تصلح لاكتناه الماهية يمكن أن يصل وضوحها إلى حد تحصيل كلية ماهوية تامة الوضوح. لكن ذلك يتجاوز ما يبلغه الحد الذي (ص.129) يصل إليه القصد الذي يهدي (فعل الوعي). فهناك نقص في الوضوح من ناحية التحديدات الدقيقة للماهيات المتشاجنة ومن ثم فلا بد من تقريب التشخصات النموذجية أو إيجاد تشخصات نموذجية جديدة تكون مطابقة بصورة أفضل وترتفع فيها الخصائص الجزئية المقصودة في التشاجن والعتمة ويمكن من ثم إيصالها إلى معطوية أوضح.

وكما تحقق التقريب بعد في دوائر العتمة خاصة فما هو عاتم التصور يقترب منا بنحو خاص. إنه في الغاية يطرق باب الحدس ومن ثم فلا حاجة لعَدْوِه (ولعل ذلك غير ممكن بسبب الحوائل النفسية).

ثم ينبغي أن نشير إلى أن المعطى يكون في كل مرة محوطًا في الغالب بهالة من قابلية التحديد اللامحددة والتي لها أنحاؤها التي للتقريب المنتشر في تداخل سلاسل من التصورات وفي المقام الأول مثلًا ما ينتشر منها في العتمة ثانية ثم في دائرة المعطوية من جديد إلى أن يدخل المقصود في الدائرة ذات التنوير الحاد دائرة المعطوية التامة.

ولنلفت الانتباه كذلك إلى أنه يكون من نافل القول إن بداهة اكتناه الماهية تقتضي في تعينها الوضوح التام للتشخصات التي تؤسسها. ولكي نستوعب الفروق العامة بين الجواهر مثل التي بين اللون والنغم أو بين الإدراك الحسي والإرادة يكفي جيدًا أن نعطي أمثلة من درجات الوضوح الأدنى. فلكأن الكلي والجنس (اللون عامة والنغم عامة) معطيان فيها مسبقًا تام الإعطاء لكن الفرق بينهما ليس معطى بعد. وكلامي هذا صادم لكنني لم أستطع تجنبه. فنحن (نقتصر على استحضار) الوضعية في الحدس الحسي.

70 ـ دور الإدراك (الحسي) في منهج توضيح الماهية. أفضلية موقف الوهم الحر

فلنثر مرة أخرى بعض الخصائص ذات الأهمية الخاصة التي لمنهجية اكتناه الماهية. فمن جوهر الماهيات الكلية التي لاكتناه الماهية الحدسي المباشر أن تتحقق على أساس الاستحضار المجرد لتشخصات نموذجية (وقد بينا أهمية ذلك

سابقًا)[1]. لكن الاستحضار ـ وعلى سبيل المثال الوهم كما عرضنا ذلك حيننا هذا ـ هو من الوضوح التام بحيث إنه (ص.130) يجعل اكتناه الماهيات وبينونتها التامين أمرين ممكنين. وبصورة عامة فإن الإدراك (الحسي) الذي هو المعطي الأصيل له مزاياه المفضلة بالقابل مع كل أنواع الاستحضار وخاصة الإدراك الخارجي طبعًا (الحسي). وهو ليس كذلك من حيث كونه فعل تجربة ما يُقر من الملاحظات حول الموجود أعني ما ليس فيه نظر دون شك هنا بل من حيث هو أساس لما يقر من الملاحظات حول الماهية الظاهرياتية. وللإدراك الخارجي وضوحه التام بالنسبة إلى كل لحظات موضوعه لحظاته التي تنتقل فيها على حال الأصالة إلى المعطوية (إلى أن تكون معطاة). لكنه يقدم كذلك وربما بتأثير مشترك من التفكر العائد إليه تشخيصات واضحة ومحافظة على الثبات بالنسبة إلى تحليلات الماهية الكلية ذات النوع الظاهرياتي لما هو قريب وكذلك بالنسبة إلى أفعال التحليل. فالغضب (مثلًا) يمكن أن يتلاشى بمفعول التفكر فيتغير مضمونه بسرعة. وليس ذلك في الحقيقة أمرًا عديم المعنى بأية حال. لكنه ليس هو ربما ما ينبغي درسه. أما الإدراك الخارجي الذي هو في متناولنا أكثر من غيره فإنه لا يتلاشى بمفعول التفكر. وماهيته العامة وماهية مكوناته العامة ومتضايفات الماهية يمكننا أن ندرسها في إطار أصيل من دون جهود خاصة لتحقيق الوضوح. فإذا قلنا إن للإدراكات فروقَ وضوحٍ أعني من حيث علاقتُها بحالات الإدراك في العتمة والغيم إلخ...فإننا لا نريد هنا الشروع في تأملات دقيقة حول مسألة هل إن هذه الفروق يمكن أن تعتبر تمامًا مثل الفروق التي سبق أن ناقشناها إلى حد الآن؟ ويكفي ألّا يكون الإدراك غير مغيم بصورة عادية حتى يكون في متناولنا دائمًا الإدراكُ الواضح كما ينبغي أن يكون مثل هذا الإدراك.

وهكذا فإذا كانت مزايا الطابع الأصلي هذه ذات أهمية منهجية كبيرة جدًّا فإنه علينا الآن أن نقوم بتأملات حول أين وكيف وإلى أي حد يكون هذا الطابع قابلًا للتحقيق في أنواع التجارب المعيشة وما هي التجارب المعيشة التي تقرب من مجالات الإدراك الحسي التي هي شديدة التفضيل من هذا الوجه خاصة وما هي التجارب التي هي أكثر تفضيلًا؟ وثمة علل يحصل بمقتضاها الاستحضار وبعبارة أدق الأوهام الحرة في الظاهريات كما في كل العلوم الاستمهائية على موقف أفضل بالقياس إلى موقف الإدراكات (الحسية) وحتى في ظاهرياتية

(1) راجع الفقرة الرابعة ص. 12 وما يليها.

الإدراك (ص. 131) ذاته الإدراك الذي يستثني في الحقيقة معطيات الإحساس.

فالمهندس يعمل عملًا لا مثيل له بفكره الباحث في الوهم أكثر من عمله في إدراك الشكل أو النموذج وخاصة المهندس الخالص أعني ذلك الذي يتخلى عن الطريقة الجبرية. ففي الوهم ينبغي عليه فعلًا أن يبذل جهد الحدوس الواضحة التي لا رسم له منها ولا نموذج. فهو في الرسم الفعلي وفي النمذجة يكون مقيدًا بهما. أما في الوهم فله حرية لا نظير لها في التشكيل الاختياري للأشكال المتخيلة وفي أن يُجري الأشكال الممكنة ذات التغيير المتواصل وكذلك في إنتاج ما لا يحصى من الرسوم الجديدة. وهي حرية يفتحها أمامه في المقام الأول ولوجه إلى أبعاد الإمكانات الماهوية بما لها من آفاق معارف لامتناهية. لذلك فالرسوم تتبع عادة أبنية الوهم وما يتحقق من فكر استمهائي خالص تأسس بمقتضاها وهي تصلح أساسًا كمراحل لتحديد ما سبق أن تحقق من مجارٍ ومن ثم فهي تساعد على إعادة استحضارها بيسر. كما أنه حيثما أخذنا في الاعتبار إمعان النظر في الشكل فإن ما يجد من مجاري الفكر المرتبطة بمقتضى قاعدتها الحسية تكون مجاري وهمية تمكن بنتائجها من تحديد الخطوط الجديدة في الشكل.

إن الأمر لا يختلف في أعم حالاته عن ذلك في شيء بالنسبة إلى الظاهرياتي الذي يعالج التجارب المعيشة وما ينتسب إليها من متضايفات انتسابًا جوهريًّا بعد الاستثناءات الظاهرياتية. فتشكيلات الماهية الظاهرياتية هي أيضًا لامتناهية الكثرة. وهنا أيضًا لا يمكن أن يكون استعمال الأداة المساعدة للمعطيات الأصلية إلّا بحدود. لكن ما يوجد في متناول الظاهرياتي مستعد للاستعمال بحرية على نحو المعطى الأصلي هو كل الأنواع الرئيسة من الإدراكات والاستحضارات أعني كل أنواع التمثل الإدراكي بالنسبة إلى ظاهرياتية الإدراك والوهم والتذكر إلخ...كما أنه يتوفر للظاهرياتي في دائرة ما هو أصلي بأعم صورة أمثلة نموذجية للأحكام والافتراضات والأحاسيس والإرادات. ومن البين بنفسه أن ذلك ليس كذلك بالنسبة إلى كل التشكيلات المتشخصة الممكنة مثله في ذلك لا يقل عن مثل المهندس الذي لا يتوفر له رسوم ونماذج بالنسبة إلى كل أنواع الأجرام التي هي أيضًا لامتناهية الكثرة. إلّا أن حرية البحث في الماهية تتطلب هنا أيضًا ضرورة العمل في (إطار حرية) الوهم.

ثم إنه لا بد هنا (ومرة أخرى كالحال في الهندسة التي أصبحت مؤخرًا تولي أهمية كبرى دون جدوى لمجموعات النماذج (ص.132) وما ماثلها) من

تمرين الوهم تمرينًا متنوع الثراء في ما هو مطلوب هنا من وضوح تام وفي التشكيل الحر لمعطيات الوهم ولكن أيضًا وقبل كل شيء لتثميرها بواسطة ملاحظات في الحدس الأصلي تكون على أقصى ما يمكن من الثراء والجودة. ولا يعني هذا التثمير طبعًا أن التجربة من حيث هي تجربة تصلح لأداء وظيفة التأسيس. فمما يقدمه التاريخ يمكن أن نستخرج عددًا هائلًا من الفوائد. ولكن يمكن أن نستخرج فوائد أثرى من الفن وخاصة من الشعر الذي هو بالفعل تخيلات ذات شرف رفيع في ما يخص أصالة التشكيلات الجديدة وتمام الصفات المتشخصة والخلو من الثغرات في التبريرات المتعلقة بإنجازات وهمنا الذاتي ولها بالإضافة إلى ذلك ـ بفضل القوة الإيحائية لأدوات العرض الفني ـ القدرة على ترجمتها خلال إدراكاتها المستكنهة برهافة خاصة لتخيلات تامة الوضوح.

وبهذه الصورة يمكننا حقًّا إذا كنا نحب المفارقات في القول وإذا كنا نفهم جيدًا المعنى متعدد الدلالات أن نقول حق القول الصارم إن «**التخيل**» هو «**الوسط الحيوي**» بالنسبة إلى الظاهرياتية مثلها في ذلك مثل كل العلوم الاستمهائية وأن «**التخيل**» هو المعين الذي تستمد منه معرفة الحقائق الخالدة غذاءَها[1].

71 ـ مسألة إمكانية الاستمهائية الوصفية للتجارب المعيشة

كررنا في ما تقدم من بحثنا تعريف الظاهريات مباشرة بكونها علمًا وصفيًّا. وتثار هنا من جديد مسألة منهجية أساسية كما يثار انشغال يحول دوننا وولوج هذا المجال الجديد نحن المتطلعين إلى ولوجه. فهل صحيح أن الظاهريات تقتصر أهدافها على مجرد الوصف ولا تتجاوزه؟ أليست الاستمهائية الوصفية أمرًا عديم المعنى عامة؟

إن مبررات مثل هذه المسائل قريبة منا جميعًا القرب الكافي. فمن يتحسس مثلنا بنحو ما استمهائية جديدة متسائلًا عما هو مفيد منها للبحوث وعن المخارج التي عليه سلوكها والمناهج التي عليه توخيها ينظر بدون إرادة منه ويلتفت إلى الفنون الاستمهائية القديمة ذات التطور الرفيع وكذلك إلى العلوم الرياضية وخاصة إلى علم الهندسة وعلم العدد. لكننا وبصورة مباشرة ننبه إلى أن هذه

---

(1) وهي جملة جديرة من المنظور الطبعاني بأن تعد شاهدًا للتحقير من أسلوب المعرفة الاستمهائية.

الفنون لا يمكن في حالتنا أن تكون مؤهلة للقيام بالمهمة وأن الأمور فيها ينبغي (ص. 133) جوهريًّا أن تكون على خلاف ما هي عليه فيها. فبالنسبة إلى أولئك الذين لم يتعلموا أي قدر من التحليل الظاهرياتي الحقيقي للماهيات يوجد خطر الوقوع في الخطأ حول إمكانية الظاهريات. ذلك أنه لما كانت الفنون الرياضية هي الوحيدة التي يمكن أن تمثل حاليًّا بصورة فاعلة فكرة الاستمهائية العلمية فإنه يكون من المستبعد في المقام الأول أن يقبل الناس بوجود فنون استمهائية من نوع آخر فنون استمهائية غير رياضية ومختلفة اختلافًا أساسيًّا بمقتضى نوعها النظري كله عن الفنون الاستمهائية المعلومة. وهكذا فإذا قبلنا بوجود استمهائية ظاهرياتية نستمدها من تأملات عامة أعني استمهائية يمكن أن تحقق رياضيات الظاهرات فإن ذلك سيؤدي إلى التخلي عن فكرة الظاهريات. ولو حصل ذلك لكان بالأحرى أمرًا منافيًا للعقل السليم.

فلنوضح ما هو ذاتي للفنون الرياضية بالمقابل مع ما هو جوهري لنظرية الماهية التي موضوعها التجارب المعيشة بمقتضى الصورة الأعم ومن ثم فلنوضح الأهداف والمناهج التي ينبغي جوهريًّا ألّا تكون بمقتضى المبدأ مناسبة لدائرة التجارب المعيشة.

72 ـ علوم الماهية الرياضية العينية والرياضية المجردة

(بهدف حل هذا الإشكال) سننهج مخرج التمييز بين الماهية وعلومها المادية والماهية وعلومها الصورية. فالماهية وعلمها الصوريان من جملة الفنون الرياضية الصورية التي يمكننا أن نستبعدها إذ من البين أن الظاهريات تنتسب إلى العلوم الاستمهائية المادية. فإذا كانت المقارنة بصورة عامة ذات دلالة منهجية فإنها يمكن أن تؤثر أقوى تأثير إذا اقتصرنا على الفنون الرياضية المادية كالهندسة مثلًا فسألنا من ثم: **هل ينبغي أو هل يمكن أن تتكون الظاهريات كهندسة للتجارب المعيشة؟**

وللحصول على الجواب الذي نرغب فيه لا بد من أن نضع أمام ناظرينا بعض التحديدات المهمة المستمدة من نظرية المعرفة العامة[1].

فكل علم نظري يصل جملة مثالية منغلقة بعلاقة مع مجال معرفي يكون

(1) راجع لمزيد من التحليل الفصل الأول من القسم الأول وخاصة الفقرات 12 و15 و16.

هو بدوره محددًا بواسطة جنس أعلى. ولا نصل إلى الوحدة الجذرية (ص.134) إلّا بفضل العودة المدبرة إلى الجنس الأعلى المطلق وكذلك إلى الإقليم المناسب لكل حالة ولمقومات الجنس الإقليمي أعني إلى الأجناس الأعلى أو ربما المستندة بعضها إلى البعض والمنتسبة إلى الجنس الإقليمي. إن بناء الجنس العيني الأعلى (الإقليم) تارة من أجناس منفصلة وطورًا من أجناس متأسس بعضها على البعض (وبهذه الصورة فإن بعضها يحتوي على البعض الآخر) يطابق بناء العينيات المنتسبة إليها تارة من الفروق (النوعية) الأدنى المنفصلة وطورًا من الفروق (النوعية) الأدنى المتأسس بعضها على البعض: **مثال ذلك الأشياء ذات التحديدات الزمانية والمكانية والمادية**. فكل إقليم تطابقه نظرية وجود إقليمية ومعها سلسلة من العلوم الإقليمية القائمة بذاتها والمنغلقة وربما المستند بعضها إلى بعض وهي بالذات مطابقة للأجناس الأعلى التي تستمد وحدتها من (وحدة) الإقليم. والأجناس الفرعية (الأدنى التابعة) تطابق فنونًا مجردة أو ما يسمى بالنظريات. فعلى سبيل المثال جنس قطع الكرة يناسبه فن قطوع الكرة. ومثل هذا الفن ليس له أي قيام ذاتي من حيث الأسلوب المفهومي ما دام ينبغي أن يتوفر له بالطبع في معارفة وتأسيسها أساس معارف الماهية كله وهو ما يستمد وحدته من الجنس الأعلى.

وكلما كانت الأجناس الأعلى إقليمية (عينية) أو كانت مجرد مكونات لمثل هذه الأجناس كانت العلوم عينية أو مجردة. وبين أن الفصل بين الجنسين يناظر الفصل بين الأجناس العينية والأجناس المجردة عامة[1]. ومن ثم فالمجالات تنتسب تارة إلى الموضوعات العينية كما في حال **استمهائية الطبيعة** وطورًا إلى الموضوعات المجردة كما في حال أشكال المكان وأشكال الزمان والحركة. وعلاقة ماهية كل الأجناس المجردة بالعيني وفي الغاية بالإقليمي تعطينا كل الفنون المجردة والعلوم التامة لعلاقة الماهية بالعينيات والإقليميات.

ثم إن تفصيل علاقات العلوم الاستمهائية بعضها بالبعض يوازيه بصورة دقيقة تفصيل مماثل للعلوم التجريبية. فهي كذلك تتوزع بمقتضى توزع الأقاليم. مثال ذلك أنه يوجد علم فيزياء واحد وكل العلوم الطبيعية الجزئية هي في الحقيقة مجرد فنون تابعة لهذا العلم. ومن ثم فالموقع القوي ليس مقصورًا على ما هو

(1) راجع فيما سبق الفقرة 15 ص.30.

استمهائي من القوانين بل هو يشمل كذلك ما هو تجريبي منها وهي القوانين التي تنتسب إلى الطبيعة الفيزيائية عامة تمدها بوحدتها قبل تفريعها إلى دوائر طبيعية. ثم إنه يمكن لأقاليم مختلفة أن تتبين ذات ترابط بفضل تنظيمات عينية مثال ذلك الترابط الموجود بين إقليم الطبيعي وإقليم النفسي. (ص.135).

فإذا أمعنا النظر في العلوم الاستمهائية المعروفة وجدنا أن نهجها ليس وصفيًّا وأن الهندسة مثلًا لا تصف الفروق الاستمهائية الدنيا ولا كذلك ما لا يحصى من الأشكال المكانية القابلة للرسم في المكان ولا هي ترتبها تصنيفيًّا فتكتنهها بحدوس عينية كما تفعل العلوم الطبيعية بخصوص الأشكال الطبيعية. فالهندسة تكتفي بالأحرى بتحديد بعض الأنواع القليلة من الأشكال الأساسية كأفكار الجسم والسطح والنقطة والزاوية وما ماثل ذلك أعني تلك الأشكال التي تؤدي دورًا محددًا في الأوليات. وبواسطة الأوليات أعني قوانين الماهية الأولية تصبح الهندسة عندئذ في وضعية تمكنها من أن تستنبط استنتاجيًّا وبصورة خالصة كل الأشكال الموجودة أعني كل الأشكال الممكنة مثاليًّا وكل ما ينتسب إليها من علاقات ماهوية في صورة من المفاهيم المحدِّدة الدقيقة لما يبقى بصورة عامة ممثلًا لغريب الماهيات عن حدسنا. ولمجال الهندسة من الخاصية النوعية بمقتضى جنسه أعني خاصية الماهية الخالصة للمكان ما يمكنها من أن تكون متيقنة تمام التيقن أنها بفضل منهجها تستطيع أن تسيطر على كل الإمكانات سيطرة فعلية ودقيقة. وبعبارة أخرى فإن تنوع أشكال المكان عامة لها صفة أساسية منطقية جديرة بالملاحظة لأجلها ندخل اسم **المتنوع التعريفي** أو المتنوع الرياضي معناه الأبرز.

والهندسة تتميز بخاصية تجعل عددًا متناهيًّا ـ وبعض المفاهيم والقضايا المستمدة من ماهية المجال المعني في كل حالة إن لزم الأمر ـ يحدد جملة كل الأشكال الممكنة للمجال بصورة الضرورة التحليلية الخالصة تحديدًا تام الثبات وواحد الدلالة وكذلك بصورة لا تبقي مبدئيًّا على شيء مفتوحًا (غير محدد علميًّا لعدم استيفائه).

ويمكننا أيضًا أن نقول في ذلك: إن لمثل هذا التنوع صفة ممتازة هي كونه قابلًا للحد المستوفي رياضيًّا. ويتمثل الحد في نسق المفاهيم والأوليات نسقها التبديهي ويتمثل المستوفي رياضيًّا في أن دعاوى التحديد تضمر في علاقتها بالمتنوع أكبر ضرر يمكن تصوره ـ لا شيء يبقى غير محدد.

ويتمثل ما يكافئ مفهوم المتنوع المحدد فيما يلي من القضايا:

كل القضايا التي تبنى بواسطة المفاهيم التبديهية الممتازة بمقتضى صورها المنطقية تكون إما (ص. 136) نتيجة منطقية صورية خالصة للأوليات أو نتيجة مناقضة لتلك الأوليات أعني مناقضة صوريًا للأوليات بحيث تكون من ثم نقيض نتيجة منطقية صورية للأوليات. ففي المتنوع المعرَّف رياضيًّا يكون مفهوم «**صادق**» مكافئًا لمفهوم النتيجة المنطقية الصورية للأوليات مثلما يكون مفهوم «**كاذب**» مكافئًا لمفهوم نتيجة مناقضة منطقيًّا صوريًّا للأوليات.

إن نسق الأوليات الذي يعرف بصورة تحليلية خالصة على النحو الذي وصفنا فيكون تعريفًا مستوفيًا «**لمتنوع ما**» أسميه كذلك نسقَ أولياتٍ تعريفيًّا وكل فن استنتاجي يستند إلى مثل هذا النسق هو فن تعريفي أو هو رياضي بالمعنى الأبرز لكلمة رياضي.

وتبقى التعريفات قائمة كلها عندما نترك التعيين المادي للمتنوع غير محدد بإطلاق لنهتم هكذا بالتعميم المُصوْرن (المصوغ صوريًّا). فنسق الأوليات يتحول عندئذ إلى نسق من صورِ أولياتٍ ويتحول المتنوع إلى صورةِ متنوعٍ ويتحول الفن الدارس لهذا المتنوع إلى صورةِ فنٍّ[1].

---

(1) راجع حول هذه المسألة **البحوث المنطقية** الكتاب الأول قسمه الثاني الفقرة 69 و70. والمفهومات المقدمة هنا استعملتها سابقًا في بداية التسعينيات (من القرن السابق) (في بحوث ممهدة لنظرية الفنون الرياضية الصورية التي فكرت فيها كتتمة لعملي فلسفة علم العدد) وهي في الحقيقة قد كانت أساسًا بهدف إيجاد حل مبدئي لمشكل الأعداد الخيالية (راجع الإشارة القصيرة في **البحوث المنطقية** الكتاب الأول جزؤه الأول ص.250). وقد توفرت لي منذئذ فرص عديدة للعودة إلى هذه المسألة في الدروس والتمارين بخصوص هذه المفاهيم والنظريات لتطويرها بصورة تامة وعالجت جزئيًّا في الدرس نصف السنوي 1900 ـ 1901 هذه المسائل نفسها في عرض مضاعف قدمته في جمعية الرياضيات لمدينة جتنجن. ولعل بعض عناصر جزئيات هذه الدائرة من الأفكار قد اندرج في الأدبيات المختصة من دون إحالة تعين المصدر الأصلي. والعلاقة القريبة لمفهوم التعريفية مع مفهوم «أولية التمام» الذي أدخله د.هلبارت في تأسيس علم العدد بينة لكل رياضي دون حاجة إلى مزيد توضيح.

73 ـ التطبيق على مشكل الظاهراتية. الوصف والتحديد الدقيق

والآن كيف هي الحال مع الظاهريات بالقياس إلى الهندسة ممثلة للرياضيات المادية عامة؟ من الواضح أنها تنتسب إلى الفنون الاستمهائية العينية. ويتكون ماصدقها من ماهيات التجربة المعيشة وهي ليست مجردات بل هي عينيات. ولهذه العينيات عدة مكونات مجردة والسؤال هو الآن: هل المجالات المنتسبة إلى الأجناس العليا من هذه المكونات المجردة مجالات لفنون تعريفية أي لفنون رياضية على منوال (ص. 137) الهندسة؟ 16. 9. 2008 وهل علينا هنا أيضًا أن نطلب نسق مسلمات تعريفي وأن نبني عليه نظريات استنتاجية؟ وهل علينا بالتناظر مع الهندسة أن نبحث هنا أيضًا عن أشكال أساسية وأن نستخرج منها أشكال المجال الماهوية الأخرى وتحديداتها الماهوية استخراجًا بنائيًا أعني استنتاجيًّا بحكم الاستعمال المتناسق للأوليات؟ إلّا أنه من جوهر هذا الاستنباط ـ وهذا أيضًا أمر علينا ملاحظته ـ أن يكون تحديدًا غير مباشر تحديدًا لا تكون حصائله بمقتضى المبدأ حتى بعد رسمها في الشكل قابلة للاكتناه بالحدس المباشر. ويمكننا أيضًا وفي تحول متضايف بتوجه متضايف (مع توجه الهندسة) أن نعقل سؤالنا: **هل تيار الوعي متنوع رياضي حقيقي؟** فهل هذا التيار إذا أخذناه كواقعة يشبه الطبيعة الفيزيائية التي تكون دون شك قابلة للوصف بكونها تنوعًا تعريفيًّا عينيًّا إذا صح المثال الأعلى الأخير الذي قاد فكر الفيزيائي فصاغها في مفاهيمه الصارمة؟

من مشكلات نظرية المعرفة شريفة الدلالة أن نوضح كل هذه المسائل المبدئية ذات الصلة بموضوعنا وكذلك أن نتأمل الشروط الضرورية بعد تحديد مفهوم التنوع التعريفي الشروط التي تكفي لمجال مادي محدد إذا كان عليه أن يكون مطابقًا لهذه الفكرة. ومن شروط ذلك دقة بناء المفاهيم التي هي ليست في أي حال أمرًا تحكميًّا أو تصنعًا منطقيًّا بل هي من منظور التصورات التبديهية المفترضة ينبغي كذلك أن تكون قابلة للتعيين بالحدس المباشر دقة المفاهيم المفروضة سابقة الوجود في الماهية المكتنهة. ولكن إلى أي حد تكون الماهيات الدقيقة موجودة في مجال ماهوي ما؟ وهل حقًّا كل الماهيات القابلة للاكتناه بالحدس الفعلي ومن ثم كذلك كل مكونات الماهية الدقيقة قابلة لبدائل منها تكون تابعة بإطلاق لنوع المجال الخاص به؟

إن المشكل الذي أثرناه حيننا هذا متشاجن بذاته مع مشاكل أساسية لم

تحل بعد مشاكل يطرحها التفسير المبدئي للعلاقة بين الوصف وما يتبعه من مفاهيم وصفية ويطرحها التحديد الدقيق ذو الدلالة المتواطئة وما يتبعه من مفاهيم مثالية وما يوازي ذلك من توضيح للعلاقة التي لا يزال فهمها قليلًا أي العلاقة بين العلوم الوصفية والعلوم التفسيرية. وسنخبر بمحاولة ذات صلة بهذه المسألة خلال تقدمنا في هذه البحوث. وعلينا هنا ألّا نواصل السكوت عن خاصية أساسية لتأملاتنا حتى وإن كنا لسنا بعد مستعدين الاستعداد الكافي (ص.138) لعلاج مثل هذه المسائل الآن العلاج المستوفي. ويكفي أن نشير في المقبل من بحثنا إلى نقاط مقرِّبة من العلاج بصورة عامة.

74 ـ العلوم الوصفية والعلوم الدقيقة

فلنصل تأملاتنا هذه بالمقارنة التمييزية بين الهندسة وعلم الطبيعة الوصفي. فالمهندس لا يهتم بالأشكال الواقعية التي تدرك حسيًا كما يفعل باحث الطبيعة الوصفي. إنه لا يكوِّن مثله مفهوماتٍ مرفولوجيةً **(تخص نظرية أشكال موضوعه)** من أصناف الصور غير الدقيقة التي تدرك مباشرة على أساس الحدس الحسي ولا يحددها مفهوميًا تحديدًا غير دقيق مثله أعني أنه لا يحددها مثله بمصطلحات غير دقيقة. فعدم دقة المفاهيم ووضعية السيلان الناتجة عن كونه **(علمَ طبيعةٍ وصفيًا)** يستعمل دوائر سيالة ليس من الشوائب. وإذن فبالنسبة إلى دوائر المعرفة التي يستخدمها عالم الطبيعة يكون عدم الدقة هذا بكل بساطة أمرًا لا مفر منه أعني أن علم الطبيعة الوصفي هو الوحيد المخول له هذا النوع من عدم الدقة. فإذا صح أنه ينبغي أن نصوغ المعطيات من الأشياء المحدوسة بخصائص ماهيتها المعطاة حدسيًا في عبارات مفهومية مناسبة لها فإن ذلك يعني بالذات أن نأخذها كما هي معطاة. وهي بالذات لا تعطى إلّا بوصفها سيالة. والماهيات النوعية لا تكون فيها قابلةً للاكتناه إلّا بحدس الماهية المحلل المباشر. والهندسة الأتم والتمكن العملي الأتم منها لا يمكن لهما في هذا المضمار أن يساعدا باحث الطبيعة الوصفي وبالذات في صوغ ما يعبر عنه بأسلوب بسيط ومفهوم وتام المناسبة لموضوع بحثه بالكلمات التالية (بمفهومات هندسية دقيقة): **نصْليُّ الشكل أو عدسي الشكل أو زهري الشكل (شكل باقة الزهور) أو ما ماثل ذلك من العبارات.** وهي مفهومات دلالتها حرفية وغير دقيقة بالجوهر. وهي ليست كذلك بمحض الصدفة. ومن ثم فهي كذلك مفاهيم غير رياضية.

إن المفاهيم الهندسية مفاهيم مثالية وهي تعبر عن أمر لا يمكن للمرء أن

يراه (في الوجود الفعلي). ومنبعها الأصلي ومن ثم مضمونها أيضًا مختلف بالجوهر عن مضمون المفهومات الوصفية من حيث هي مفهومات تصوغ الماهية التي يدركها الحدس مباشرة وببساطة دون المفهومات المثالية. وللمفهومات الدقيقة ما يناظرها في الماهيات من المتضايفات التي لها خاصية **المثل** بالمعنى الكنطي. وهذه المثل أو الماهيات المثالية توجد قبالة الماهيات المرفولوجية بصفة المتضايفات مع المفهومات الوصفية.

وهذا الاستمهاء الذي يعطينا الماهية المثالية من حيث هي «**حدود**» مثالية لا توجد بمقتضى المبدأ في أي حدس حسي والماهيات المرفولوجية تقترب منها اقترابًا يزيد وينقص (ص. 139) دون أن تصل إلى التطابق معها هذا الاستمهاء هو أمر مختلف بالجوهر عن اكتناه الماهية بواسطة التجريد البسيط الذي يُفرد فيه الوجه الذي يُرفَّع إلى إقليم الماهية ويكون من حيث هو بالمبدأ غير دقيق أمرًا ممثلًا للنوع. فثبات المفهومات الجنسية وقابليتها الخالصة للتمييز أو الماهيات الجنسية ذات الماصدق السيال لا ينبغي أن نخلطهما مع دقة المفاهيم المثالية أو مع الأجناس التي لها في ماصدقها أمور مثالية بإطلاق. ثم إنه ينبغي أن ندرك كذلك أن العلوم الدقيقة والعلوم الوصفية الخالصة مترابطة حقًّا. ولكن لا واحدة منهما بقابلة لأن تكون وكأنها الأخرى وأن العلم الدقيق أعني العامل بواسطة أبنية مثالية مهما بلغ من تطور لا يمكنه أن يعالج مهام الوصف الخالص مهامه الأصلية والشرعية.

75 ـ الظاهريات بوصفها نظرية الماهية الوصفية التي للتجربة المعيشة الخالصة

إن ما يعني الظاهريات هو أنها تريد أن تكون نظرية ماهية وصفية للتجربة المتعالية الخالصة (التي تظهر بفضل) الموقف الظاهرياتي. وككل فن وصفي غير بنائي أو غير استمهائي فإنها ذات شرعية في ذاتها. وأي من التجارب الحاصلة بعد الاستثناءات الظاهرياتية تدرك استمهائيًّا في الحدس الخالص سواء كانت جزءًا حقيقيًّا أو متضايفًا قصديًّا فهي مما يخص الظاهريات وهو بالنسبة إليها معين لمعارف مطلقة.

إلا أنه علينا أن نرى أمرًا آخر بدقة أكثر. فإلى أي حد يمكننا أن نثبت أوصافا علمية حقيقية وما الإنجاز الذي يمكن أن نقدر عليه في مجالات الظاهريات بما لها مما لا يحصى من العينيات الاستمهائية؟

فمن خصائص الوعي عامة أنه سيل جار حسب أبعاد مختلفة بحيث لا يمكن الكلام على تحديد مفهومي دقيق لأي متعينات استمهائية ولكل وجوهها المكونة المباشرة. ولنأخذ على سبيل المثال تجربة من جنس «**تخيل الأشياء**» كما هو معطى لنا سواء كان ذلك في إدراك ظاهرياتي محايث أو في أي حدس آخر (في الحالتين بعد الاستثناءات الظاهرياتية). وحينئذ فسيكون المتشخص الظاهرياتي (تشخص استمهائي) هذا التخيل الشيئي في تعينه الأتم تمامًا كما يسيل من سيل التجربة وبالتدقيق يسيل بتحدده وبعدم تحدده حيث يكون الوهم مع شيئه يظهره تارة من هذا الوجه وطورًا من ذاك الوجه (ص.140) وبالتدقيق فهو يظهره بوضوح أو بصورة غائمة أي بالوضوح المتردد وبالعتمة المتقطعة إلخ...وباستثناء التعيين المشخص الذي تتركه جانبًا تسمو الظاهرياتية بكل المضمون الماهوي إلى تمام تعينه في الوعي الاستمهائي وتأخذه من حيث هو ماهية ذات وحدة مثالية لا تكون مثلها مثل كل ماهية مجردَ موجود هنا والآن بل موجودٌ قابل للتشخص فيما لا يحصى من النسخ (الأعيان الممثلة). ويمكن أن نرى ببساطة أنه لا يمكن تصور تحديد مفهومي واصطلاحي لكل معين سيال من هذا النوع. ويصح ذلك كذلك على كل أجزائه المباشرة والتي هي ليست أقل منه سيلانًا وعلى كل وجه من وجوهه المجردة.

والآن فإذا كان لا يمكن الكلام على تحديد متواطئ للتشخصات الاستمهائية في دوائرنا الوصفية فإن الأمر بخلاف ذلك تمامًا مع الماهيات ذات الدرجة الأرفع في التشخص. فهذه الدرجات الأسمى تمثل فروقًا متينة بوسعها أن ترقى إلى تمام الثبات والاستيعاب المفهومي الصارم وكذلك لتحليل الماهية المقومة ومن ثم فإن وضع مهام الوصف العلمي المستوعب أمر تام المعنى بالنسبة إليها.

وبهذه الصورة فنحن نصف الماهية التي من درجة الجنس ومن ثم نحددها بمفاهيم صارمة كماهية الإدراك عامة أو ما هو دونها من الأنواع مثل إدراك الأشياء الفيزيائية أو الماهيات الحيوانية أو ما ماثلها وكذلك ماهية التذكر عامة وماهية الإحساس عامة وماهية الإرادة عامة إلخ... ولكن قبل ذلك توجد الكليات الأرفع مثل التجربة المعيشة عامة والفكرة عامة التي تمكن بعد من أوصاف الماهية. وبين أنه بذلك يوجد في طبيعة اكتناه الماهية العام والتحليل والوصف أن الإنجازات (التي تحصل) في الدرجات العليا ليست تابعة للإنجازات (التي تحصل) في الدرجات السفلى كأن يعتبر النهج الاستقرائي

النسقي بنحو ما مطلوبًا بصورة منهجية أعني صعودًا متدرجًا على سلم درجات الكلية المتصاعدة.

وتوجد نتيجة أخرى ينبغي أن نضيفها كذلك. فالتنظيرات الاستنتاجية مستثناة من الظاهرياتية بمقتضى ما قدمناه من عروض. والأقيسة اللامباشرة ليست أمرًا منعدمًا فيها مباشرة. ولكن لما كانت معارف الظاهرياتية معارف وصفية وكان ينبغي لهذه المعارف أن تكون مناسبة للدوائر المحايثة فإن الأقيسة وضروب النهج غير الحدسية من كل الأنواع ليس لها إلّا الدلالة المنهجية لوضع الأمور أمامنا الأمور التي على الاكتناه الماهوي المباشر المقبل أن يجعلها معطاة لنا. فالمقارنات التي تقتحم مجال الوعي يمكن أن تقع أمام الحدس الفعلي وأن تقرب أحكامًا احتمالية حول (ص. 141) منظومات ماهوية ومن ثم يمكن القيام بأقيسة تذهب إلى نتائج أبعد مدى: ولكن لا بد في النهاية من حدوس لمنظومات الأنساق الماهوية تحسم الافتراضات. وما لم يكن الحال كذلك فإنه لن يكون لدينا أي حصيلة ظاهرياتية.

إن المسألة الملحة هي السؤال التالي: ألّا يمكن أن يوجد إلى جانب النهج الوصفي نهجٌ استمهائي أيضًا في المجالات الاستمهائية التي للظاهرات الباقية بعد الاستثناءات الظاهرياتية (سواء كانت مجالات كاملة أو أجزاء مجالات) نهج استمهائي يعوض المعطيات الحدسية بمعطيات مثالية خالصة وصارمة فيؤدي حينئذ دور الأداة الأساسية لرياضيات موضوعها التجارب المعيشة كمقوم مناظر للظاهرياتية الوصفية؟ وفي الحقيقة فإن هذا السؤال لا يزال دون جواب.

والأمر نفسه كان ينبغي أن تؤدي إليه البحوث التي عالجناها في ما تقدم. فقد حفزتنا رفيع الحفز وليس ذلك لأنها أضافت إلى دائرة نظرتنا سلسلة من المسائل الهامة فحسب. فبفضل هذه المقارنة صار الأمر واضحًا لدينا الآن: لا شيء يمكن أن نحصل عليه (بهذا النهج) لتأسيس الظاهرياتية. فمن الأحكام المسبقة المضللة الظن أن منهج العلوم القبلية التي وجدت في التاريخ هذه العلوم التي هي علوم مثالية دقيقة بإطلاق منهج ملزم. فكل علم استمهائي جديد وكفى وخاصة لظاهرياتنا المتعالية ـ لكأنه لا يمكن أن يوجد إلّا نوع منهجي واحد ووحيد بالنسبة إلى العلوم الاستمهائية منهج الدقة. إن الظاهرياتية المتعالية من حيث هي علم وصفي تنتسب إلى صنف أساسي من العلوم الاستمهائية مختلف تمامًا عن (استمهائية) العلوم الرياضية.

الفصل الثاني

البنى العامة التي للوعي الخالص

76 ـ غرض البحوث الموالية

بفضل الاستثناء الظاهرياتي انفتحت أمامنا مملكة الوعي المتعالي بوصفه وعي الوجود المطلق بمعنى محدد. إنه المقولة الأصلية للوجود عامة **(أو هو بعبارتنا الإقليم الأصلي)** المقولة التي تنبت فيها (وتتفرع عنها) كل أقاليم الوجود الأخرى التي تتعلق بها بمقتضى الجوهر وهي من ثم كلها تابعة لها بمقتضى الماهية. وينبغي لنظرية المقولات بإطلاق أن تنطلق من التمييز الأكثر جذرية من كل التمييزات ـ من الوجود من حيث هو وعي والوجود من حيث هو ما يُفصَح عنه في الوعي وما هو مفارق ـ التمييز الذي كما نرى لا يمكن أن يحصل على خلوصه إلّا بواسطة منهج الاستثناء الظاهرياتي (ص.142) فينال ما يستحقه من جدارة. ففي العلاقة الجوهرية بين **الوجود المتعالي والوجود المفارق** تتأسس العلاقات التي تناولناها عدة مرات لكنها ستكون كذلك موضوع بحث عميق لاحقًا العلاقات بين الظاهرات وكل العلوم الأخرى. وهي علاقات في معناها يكمن أن مجال سيادة الظاهريات بنحو معين جدير بالاعتبار يشمل كل العلوم الأخرى التي عزلتها مع ذلك. فللعزل في الوقت نفسه خاصية تغيير التوجه الذي يعيد النظر في التقويم ومعه ينتظم ثانية ما أعيد تقويمه من دوائر الظاهريات. ولنعبر عن ذلك بهذه الاستعارة: **فما وضع بين قوسين لم يمح من سبورة الظاهريات وإنما هو موضوع بين قوسين ومن ثم فهو «معلَّم» بمؤشر (أضيف إليه مؤشر). لكنه بهذا المؤشر يعد غرضًا رئيسيًّا للبحث.**

إنه لمن مطلق الضرورة أن نفهم هذه الوضعية من أساسها مع كل ما يخصها من جهات النظر المختلفة. ومن ذلك على سبيل المثال أن الطبيعة الفيزيائية تخضع للعزل رغم أنه لا توجد ظاهريات للوعي العلمي من ناحية نهج

العلوم الطبيعية وفكرها بل توجد ظاهريات للطبيعة نفسها وكذلك من حيث هي متضايفة مع وعي العلم الطبيعي. وعلى المنوال نفسه فرغم أن علم النفس والعلوم الإنسانية يطالهما العزل فإنه توجد ظاهريات الإنسان وشخصيته وصفاته الشخصية ومجرى الوعي (الإنساني) ثم إنه توجد ظاهريات الروح الاجتماعي والأشكال الاجتماعية والمبدعات الثقافية إلخ... وكل أمر مفارق ما كان معطى بحسب الوعي يكون موضوع بحث ظاهرياتي ليس بسبب نواحي الوعي به فحسب مثل أنحاء الوعي المختلفة التي يكون فيها معطى بوصفه باقيًا هو نفسه بل وكذلك من حيث هو المعطى وبوصفه مأخوذًا من بين المعطيات رغم كونه متشاجنًا معها.

وتوجد مجالات متينة من البحث الظاهرياتي من هذا النوع لا ندركها في الحقيقة عند الانطلاق من مجرد فكرة التجربة وخاصة عندما نبدأ كالحال عند الجميع بالموقف النفسي ونقبل مفهوم التجربة المعيشة من علم النفس المعاصر في المقام الأول والتي نكون أولًا ميالين بتأثير من عوائق باطنية للاعتراف بها (ص. 143) كظاهرياتية. فالنسبة إلى علم النفس وإلى علم الإنسان تنتج وضعيات تامة الخصوصية وضعيات مغلطة في المقام الأول بسبب ضمها هذا الأمر الموضوع بين قوسين (إلى مجال بحثها). ولفهم ذلك تكفي الإشارة إلى علم النفس حيث نلاحظ أن الوعي كمعطى تجربة علم النفس وكذلك كوعي إنساني أو حيواني هو موضوع علم النفس في البحث العلمي التجريبي لعلم النفس العيني و(هو كذلك موضوع) للبحث العلمي لعلم النفس الاستمهائي. وهنا أيضًا يتدخل الوعي بضروب مختلفة من النظرات والمنظومات المتناسقة وبضروب مختلفة في الظاهرياتية نفسها أعني يتدخل فيها ذاتها تارة كوعي مطلق وطورًا كمتضايف مع الوعي النفسي الذي هو منتسب إلى العالم الطبيعي وهو بنحو معين ذو تقويم معاد دون أن يكون مع ذلك فاقدًا لقيمته الذاتية كوعي. وهذه المنظومات المتناسقة صعبة وهي ذات أهمية فائقة. ولا شك أنه يكمن فيها أن كل ملاحظة ظاهرياتية مقررة حول الوعي المطلق يمكن أن يحرف معناها فيصبح وعيًا نفسيًّا استمهائيًّا (وهو بإطلاق ليس حتى وعيًا ظاهرياتيًّا) إلّا أنه يكون فيه أسلوب الملاحظة الظاهرياتي الأسلوب الأشمل وبوصفه مطلقًا أكثر الأساليب جذرية. إن الانتباه إلى ذلك كله وتوضيح العلاقات الماهوية الأشمل بين الظاهريات الخالصة وعلم النفس الاستمهائي وعلم النفس التجريبي أعني علم الإنسان إن هذا التوضيح ذا الشفافية التامة يمثل فرصة كبرى بالنسبة إلى الفنون المشاركة في هذا المجال وبالنسبة إلى الفلسفة. وبصورة خاصة فإن علم النفس ذو التوق القوي إلى ما هو أمثل في عصرنا لن يحصل على تأسيسه الجذري الذي لا يزال معدومًا إلّا إذا

توفرت له اكتناهات ذات أثر بعيد المدى حول المنظومات الماهوية المتناسقة التي وصفنا.

وهذه الإشارات التي قدمناها مباشرة تجعلنا نشعر إلى أي حد ما زلنا بعيدين عن فهم الظاهريات. فتثقيف الموقف الظاهرياتي تعلمناه وأبعدنا الشواغل المنهجية المغلطة ودافعنا عن شرعية الوصف الخالص. فصار مجال البحث مفتوحًا. لكننا ما زلنا لا نعرف الأغراض الكبرى التي توجد فيه ما هي ولا نعرف بصورة أكثر دقة الاتجاهات الرئيسة للوصف بواسطة التصنيف الأعم للتجارب المعيشة ما هي. وحتى نحقق الوضوح في هذه العلاقات فلنحاول (ص.144) في الفصول الموالية أن نحدد خصائص هذا التصنيف الأكثر كلية على الأقل من حيث أهم صفاته المميزة خاصة.

وفي الحقيقة فنحن لا نترك (البحث في) المنهج في هذه التأملات. فالشروح المنهجية التي قمنا بها إلى حد الآن تحددت بعد بفضل فحوص عامة في ماهية الدوائر الظاهرياتية. وبين بنفسه أن المعرفة التي تنفذ إلى أعماق هذه الأمور نفسها ـ ليس بحسب أعيانها بل بحسب كلياتها الشاملة ـ ينبغي أن تمدنا بمعايير منهجية ثرية المضمون لا بد وأن تكون كل المناهج الخاصة مرتبطة بها. ولا شك أن المنهج لا يطبق على مجال الدراسة من خارجه ولا يطبق على شيء من خارج مجال الدراسة. والمنطق الصوري وكذلك الاستمهائية لا يقدمان منهجًا بل هما يقدمان شكل المنهج الممكن. ومن ثم فهما يمكن أن يكوّنا معرفة صورية مفيدة في المضمار المنهجي لكن المنهج المعين ـ ليس بالمعنى المجرد للخصوصية الفنية بل بمعنى نوع المنهج العام ـ معيار يصدر عن الجنس الأصلي الإقليمي للمجال وعن بناه الكلية ومن ثم فهو من حيث تصوره بحكم المعرفة مرتبط جوهريًا بمعرفة هذه البنى وتابع لها.

77 ـ التفكر كخاصية أساسية لدوائر التجربة المعيشة. دراسات في التفكر

وتحت عنوان الخاصيات الجوهرية الأعم لدوائر التجربة المعيشة نعالج التفكر في المقام الأول. ونحن نفعل بسبب وظيفته المنهجية الكلية: فالمنهجية الظاهرياتية تتحرك بإطلاق ضمن أفعال التفكر. لكن قدرات التفكر الإنجازية ومن ثم إمكانية الظاهريات عامة تحوم حولهما بعض الانشغالات الشكاكية نود قبل كل شيء أن نفرغ منها بصورة جذرية.

وقد اضطررنا بعد في تأملاتنا الأولية إلى الكلام في شأن التفكر[1]. وما تحقق لنا هناك قبل أن نكون قد دخلنا إلى الأرضية الظاهرياتية يمكننا الآن استكمالًا صارمًا للاستثناء الظاهرياتي أن نقبل به. وذلك لأن ما أثبتناه فيها يتصل بما هو جوهري خالص للتجربة المعيشة. وكما نعلم فإن كل ما اقتصر تخليصه على استيعابه المتعالي يبقى لدينا قنية ثابتة. وفي المقام الأول سنلخص ما هو معلوم بعد ونحاول في الوقت نفسه الغوص في أعماق الأمور وكذلك في نوعٍ ما يجعله التفكر ممكنًا ومطلوبًا من الدراسات الظاهرياتية. (ص.145).

كل **أنا** يعيش تجاربه المعيشة. فيكون فيها سجينًا فعليًّا وقصديًّا بشتى الكيفيات. إنه يعيشها ولا يعني ذلك أنه ربها أورب ما يوجد في نظره السجين فيها. وهو يستوعبها بصورة التجربة المحايثة أو أي حدس أو تصور محايث آخر. وكل تجربة معيشة ليست واقعة (بالفعل) تحت النظر يمكن أن تصبح بمقتضى إمكانية مثالية تحت النظر فيتجه نحوها أحد تفكرات الأنا لتصير بذلك موضوعًا للأنا. وكذلك الشأن بخصوص نظرات الأنا الممكنة نظراته التي يلقيها على مكونات التجربة المعيشة وعلى قصدياتها **(على ما تكون وعيًا محتملاً به)**. والتفكرات تكون أحيانًا تجارب معيشة. ويمكن من حيث هي كذلك أن تصبح مادة لتفكرات أخرى. وهكذا إلى غير غاية بمقتضى الكلية المبدئية.

وكل تجربة معيشة عيشت فعلًا تتجدد في كل حالة فتدخل في النظر المتفكر بوصفها قد عيشت فعلًا وبوصفها الآن موجودة. لكنها لا تقتصر على ذلك بل هي تُعطى بوصفها في الحين نفسه قد كانت موجودة. وبوصفها لم تكن تحت النظر فإنها بصفتها تلك بالذات قد كانت ما لم يكن متفكرًا فيه. وفي الموقف الطبيعي يكون الأمر كذلك دون أن نكون قد فكرنا ـ معتبرين الأمر بينًا بنفسه ـ في كون التجارب المعيشة ليست مقصورًا وجودها على الحين الذي يكون نظرنا ملتفتًا إليها لتكون مستوعبة في التجربة الباطنية وأنها موجودة فعلًا بل ودون شك أننا قد عشناها عندما تكون في التفكرات المحايثة ضمن الحفظ (الذكر الأولي) كونَ ما يحصل في الحين وكون ما لا يزال منه مَدْرِيًّا.

ثم إننا مقتنعون بأن التفكر يخبرنا على أساس ما في الاستعادة التذكرية وفيها عن تجاربنا المعيشة السابقة التي هي حاضرة حينئذ وهي حينئذ قابلة

(1) راجع فيما تقدم الفقرة 36 ص.67 والفقرة 45 ص.83.

للإدراك المحايث حتى وإن لم تكن ما قد تم إدراكه إدراكًا محايثًا. وذلك نفسه يصح حسب النظرة الطبيعية الساذجة بخصوص بدء التذكر وبدء النظر المنتظر. ففي المقام الأول يكون المطلوب **التوقع** المباشر (البداء) (كما قد نقول) الذي هو بالذات النظير المقابل للذكر المباشر ثم بعد ذلك الذكر المستحضر بصورة أخرى تمامًا، أعني الذكر المستعيد بمعنى حقيقي لبدء الذكر الذي هو النظير المقابل لاستعادة الذكر. ومن ثم فإن ما هو منتظر حدسيًا في سابق النظرة التي تعيه كمقبل الوقوع بفضل التفكر الممكن في سابق التذكر له في الوقت نفسه دلالة ما سيكون مدرَكًا مثلما أن لما استُعيد تذكرُه دلالة ما سبق إدراكه. كما أنه بوسعنا كذلك في سابق الذكر أن نتفكر وأن نجعل أنفسنا واعين بتجاربنا الذاتية المعيشة التي لم نكن فيها على موقف يجعها وكأنها منتسبة إلى ما سبق تذكره: كما نفعل ذلك دائمًا حيث نقول (ص.146) إننا سنرى المقبل حيث يتوجه نظر التفكر إلى مقبل التجربة المعيشة الإدراكية.

وكل ذلك نوضحه لأنفسنا في الموقف الطبيعي مثلًا كعلماء نفس ونتابعه في منظوماته المتناسقة الشاملة.

فإذا حققنا الاستثناء الظاهرياتي تحول ما تقرر من ملاحظات (خلال كونها بين قوسين) إلى حالات نموذجية من الكليات الماهوية التي يمكننا أن نجعلها قنيتنا الخاصة في إطار الحدس الخالص فندرسها. وعلى سبيل المثال فنحن ننتقل إلى حدس حي (يمكن أن يكون تخيلًا) خلال تحقيق أي فعل كالشعور بالسعادة حول جريان حر ومثمر لمسار فكري ما. نحقق كل الاستثناءات ثم ننظر ما الذي يوجد في الماهية الخالصة للأمور الظاهرياتية. فنجد في المقام الأول التفاتنا إلى الفكرة الجارية. ثم نواصل بناء الظاهرة النموذجية: **يلتفت النظر المتفكر خلال المجرى السعيد إلى السعادة.** فتصبح تجربة معيشة منظورًا إليها ومدرَكة إدراكًا محايثًا لتكون كذا وكذا تتقلب وتتلاشى في نظر التفكر. لكن حرية مجرى الفكر تعاني الآن من كونه مَدْرِيًّا على نحو محوَّل والسعادة المنتسبة إلى مجراه معنية معه ـ كما أنه يمكن أن نلحظ ما يجعلنا نحقق مرة أخرى التفاتات نظر جديدة. فلنترك هذا خارج مسعانا وللنظر في الأمر التالي.

فالتفكر الأول حول السعادة وجد ذلك كحاضر فعلي ولكن ليس بوصفه في مجرد البداية. فالسعادة موجودة هنا بوصفها متواصلة عِيشت سابقًا وليست مقصورة على كونها يستوعبها الإدراك الحاضر. ومعنى ذلك أنه توجد بينونة إمكانية أن تتواصل المدة الماضية وأنحاء معطوية الأمر المسبب للسعادة فتمتد

إلى المدى المتقدم من مجرى الفكر النظري ولكن كذلك إلى النظر الذي صار ملتفتًا إليها قبل ذلك وأن تعتبر من جهة ثانية التفات السعادة إليه واستيعاب النقص الإضافي الذي لنظر ملتفت إليه في الظاهرة الجارية. وتوجد كذلك بخصوص التفكر في السعادة التفكر الذي صار موضوعًا مواليًا (لصيرورة السعادة موضوعًا) إمكانية أن نحقق التفكر الذي «**يستوضعه**» ومن ثم أن نوضح كذلك بفاعلية الفرق بين السعادة المعيشة دون أن تكون قد وقعت تحت النظر والسعادة التي وقعت تحت النظر. ومن هذا الجنس التحولات التي تقدم حصولها بواسطة التفاتات النظر لأفعال الاستيعاب ولتفسير أفعالهما الواضعة إلخ...(ص.147).

وذلك كله يمكننا أن نتأمله استمهائيًا في الموقف الظاهرياتي سواء كان ذلك في مستوى العموم الأسمى أو في مستوى ما يظهر بالنسبة إلى أنواع التجارب المعيشة الخاصة بحكم جوهرها. فتيار التجارب المعيشة كله بكل تجاربه المعيشة في حال الوعي اللامتفكر يمكن أن يخضع لدراسة الماهية دراسة علمية تستهدف التمام النسقي ودون شك بخصوص كل وجوه التجارب المعيشة المنضوية تحتها بالقصد وبصورة خاصة كذلك أيضًا فيما يتعلق بما فيها من تجارب معيشة واعية قد تكون محولة وكذلك قصدياتها. وبالنسبة إلى هذه الأخيرة (القصديات) عرفنا أمثلة في شكل ما هو منضو بالقصد في كل الاستحضارات وبواسطة ما يستخرج من التفكرات في تحويلات التجربة المعيشة: على سبيل المثال كما يوجد في «**ما قد أُدرك**» من كل تذكر و«**ما سيُدرك**» في كل انتظار.

إن دراسة تيار التجارب المعيشة يتحقق من ناحيته بأفعال تفكرية متعددة ذات بناء خاص تنتسب هي بدورها إلى تيار التجربة المعيشة ويمكن بل وينبغي كذلك أن تُجعل موضوعاتٍ لتحليل ظاهرياتي على شكل تفكرات مطابقة من درجة أرفع. وبين أن الأمر نفسه يصح على علم النفس. فبالكلام المبهم على دراسة التجارب المعيشة في التفكر أو ـ وهو ما يعد في العادة الأمر نفسه ـ في التذكر لم يتحقق شيء دون اعتبار عدة دراسات زائفة اعتيدت مشاجنتها مباشرة مع (التحليل الظاهرياتي) ولنذكر على سبيل المثال حالة القول عامة: **إنه لا يوجد شيء من جنس الإدراك المحايث (الباطني) والملاحظة (الباطنية)**. فلنزد الأمر تدقيقًا.

78 ـ الدراسة الظاهراتية لتفكرات التجربة المعيشة

وبحسب ما قمنا به من تحليلات حيننا هذا فإن التفكر عنوان لأفعال يكون فيها تيار التجارب المعيشة مع كل أحداثه المتنوعة (وجوه التجربة المعيشة

والقصود) قابلًا للاستيعاب والتحليل. فكذلك هو عنوان منهج الوعي لمعرفة الوعي عامة وكذلك يمكننا أن نعبر عنه. وبهذا المنهج نفسه يكون التفكر ذاته موضوعًا لدراسات ممكنة. فالتفكر هو أيضًا العنوان (المناسب) لأصناف التجارب المعيشة المترابطة جوهريًّا وهو إذن غرض فصل رئيس (ص.148) من الظاهريات. وتتمثل المهمة في التمييز بين التفكرات المختلفة وتحليلها التحليل التام بحسب ترتيب نسقي.

وهكذا فلا بد لنا أن نوضح في المقام الأول أن كل تفكر له خاصية تحول في الوعي وله في الحقيقة خاصية نوع تحول في الوعي يمكن مبدئيًّا أن يحصل لكل وعي.

والكلام يدور هنا على التحول بحكم كون كل تفكر هو بالجوهر صادرًا عن تغييرات في الموقف يحصل بواسطتها تغيير معين لتجربة معيشة معطاة سابقًا أعني معطى معيشي (المعطى الذي لم يقع التفكر فيه) تغيير يكون بالذات في كيفية الوعي غير المتفكر (أو بالمقابل في كيفيته الواعية). وحتى التجربة المعيشة المعطاة سابقًا فإنه يمكن أن يكون لها خاصية وعي متفكر بشيء بحيث يكون التحول تحولًا من درجة أرفع لكننا في الغاية نرجع إلى التجارب المعيشة مطلقة اللاتفكر وما لها من **معطيات** فعلية أو قصدية. ويمكن الآن لكل تجربة معيشة بمقتضى قانون الجوهر أن تُنقل إلى تحول متفكر وذلك في اتجاهات مختلفة سنتعرف عليها بمزيد من الدقة.

إن الدلالة المنهجية الأساسية لدراسة ماهية التفكرات بالنسبة إلى الظاهريات والتي تضاهي دلالتها بالنسبة إلى علم النفس تتمثل في أن مفهوم التفكر يشمل (من جهة أولى) كل ضروب اكتناه الماهيات المحايث ويشمل من جهة ثانية كل التجربة المحايثة. فمن ذلك على سبيل المثال الإدراك المحايث الذي هو في الحقيقة تفكر بحكم كونه التفاتَ النظرِ عن الوعي بأمر بعيد إلى ما يفترضه من وعي متقدم عليه. كما أن كل تذكر لا يسمح بالتفات النظر المتفكر إليه فحسب كما عالجنا ذلك علاجًا سريعًا في الفقرات السابقة عند شرحنا الأمور البينة بنفسها في الموقف الطبيعي بل هو يسمح كذلك بالتفكر الحقيقي في «**التفكر**». فأولًا يوجد في التفكر شيء من جنس مجرى قطعة موسيقية غير متفكر فيها يعيها صاحبها وعيَ حدثٍ مضى. لكن ما هو واع بمثل هذا الوعي (الحدث الذي مضى) من جوهره أن تكون له إمكانية أن نتفكر فيه على الحال نفسها بوصفه «**ما كان قد أُدرك**». كما يوجد بالنسبة إلى الانتظار أي إلى الوعي بما هو

مقبل الناظر في الاتجاه المقابل الإمكانيةُ الجوهرية لتحويل وجهة النظر من هذا المقبل إلى «**مدرَكيته المقبلة**». ويرتبط بهذه المنظومات الماهوية المتناسقة أن القضايا «**أتذكر أ**» و«**قد أدركت أ**» و«**أتوقع أ**» و«**سادرك أ**» قضايا متكافئة قبليًا وبصورة غير مباشرة لكنها متكافئة فحسب لأن المعنى مختلف. (ص.149).

إن مهمة الظاهريات هنا هي البحث نسقيًا في كل تحويلات التجارب المعيشة التي يشملها عنوان التفكر بترابطها المتناسق مع كل التحويلات التي لها صلة بماهياتها والتي تفترضها متقدمة عليها. وأخيرًا فإن كل تحويلات الماهية ينبغي أن تحصل لكل تجربة معيشة خلال مجراها الأصلي ثم الأنواع المختلفة للتغييرات التي يمكن تصورها متحققة في كل تجربة معيشة على نحو «**العمليات**» التي تحصل حصول الأفكار.

إن كل تجربة معيشة هي في ذاتها سيلُ صيرورةٍ وهي ما هي في تولّد أصلي لنوع ماهوي لا يقبل التغير. إنها سيل ثابت لذكريات وتوقعات تنقلها إلى مرحلة من الأصالة سيالة هي بدورها وهي تُدرك في الآن الحي للتجربة المعيشة بالمقابل مع ما تقدم منها وما تأخر. ثم إن كل تجربة معيشة لها تجارب موازية لها في أشكال مختلفة من التكرارات التي يمكن أن نعتبرها نحوًا من التشكيلات الذهنية الفاعلة للتجربة الأصلية: كل تجربة معيشة لها ما يطابقها تمامًا مع كونه مقومًا مقابلًا متواصل التغير في إعادة التذكر وكذلك في تذكر سابق ممكن وفي وهم خالص ممكن ثم من جديد في تكرارات لمثل هذه التغييرات.

وطبعًا فنحن نتصور كل التجارب المعيشة التي نجعلها متوازية نتصورها من حيث هي ثبوت ماهوي مشترك: **فالتجارب المعيشة المتوازية (نتصورها) هكذا قد وعت الموضوعات القصدية نفسها ونتصور أنها واعية في كيفيات الإعطاء نفسها من بين الدوائر التي لكل تلك الكيفيات التي يمكن أن توجد من منظور تنوعات (أخرى) ممكنة.**

ولما كان كل المتصور من التحويلات التي ندرسها ينتسب إلى كل تجربة معيشة بصفتها مثال التغييرات الممكنة فإن العمليات الذهنية تصف بنحو ما التحويلات التي نتصورها متحققة في كل واحدة منها ومن ثم فهي قابلة للتكرار إلى غير غاية وهي كذلك تتحقق كتجارب معيشة محولة. وبالعكس سننطلق من كل تجربة سبق أن خصصت من حيث هي هي بكونها تجربة محولة ومن ثم فهي في ذاتها دائمًا كما خصصت لنعود منها إلى تجارب معيشة معينة إلى «**انطباعات**» تقدم لنا تجارب أصلية مطلقة بالمعنى الظاهرياتي. من ذلك أن إدراكات الأشياء

تجارب معيشة أصلية في صلتها بكل الذكريات والاستحضارات الوهمية إلخ... إنها أصلية على نحو ما تكون التجارب المعيشة العينية عامة. فإذا نظر إليها في تعينها فإنها ليس لها إلّا (ص.150) مرحلة أصلية واحدة لكنها لها كذلك مرحلة أصلية متواصلة السيلان ومطلقة هي لحظة الآن الحي.

ويمكننا أن نصل بين هذه التحويلات بصورة أولية والتجارب الفعلية التي نعيها دون تفكر فيكون ما نراه مباشرة موجودًا أمامنا هو أن كل التحويلات التي ندريها بتفكر تحصل بذاتها على مزايا تميزها عن هذه التحويلات الأولية لكونها من حيث هي تفكرات في التجارب ومأخوذة في تعينها التام تكون هي بدورها تجارب معيشة وعيها غيرُ متفكر وبصفتها تلك تقبل كل التحويلات. والآن فبكل يقين يعد التفكر ذاته تحولًا عامًّا من نوع جديد ـ توجه الأنا هذا إلى تجاربه المعيشة وفي آن من ثم تحقيق أفعال الـ«**أفكر**» (وخاصة أفعال الطبقة الأدنى والأساسية طبقة التمثلات البسيطة) التي يتوجه «**فيها**» الأنا إلى تجاربه المعيشة. ولكن هذا التشاجن نفسه الذي للتفكر مع النظرات الحدسية أو مع النظرات الخالية أعني مع الاكتناهات (هو الذي) يحدد التشاجن الضروري لدراسة التحولات التفكرية مع تلك التحولات التي تقدمت الإشارة إليها أعلاه.

فنحن لا نعلم شيئًا عن تيار تجاربنا المعيشة وصلتها الضرورية بالأنا الخالص إلّا بواسطة الأفعال التفكرية المفصحة عنها كما أن هذا التيار مجال لتحقيقات حرة لأفكار الأنا الخالص الواحد نفسه وأن كل تجارب التيار المعيشة هي بالذات تجاربه ما كان ناظرًا إليها أو ناظرًا من خلالها إلى نظر أنا غريب آخر. ونحن مقتنعون أن هذه التجارب تتضمن المعنى ومشروعية كونها تجارب حاصلة بعد الاستثناء الظاهرياتي. ونحن نتصور المشروعية في عموم ماهيتها الكلية لهذا النوع من التجارب عامة وبالتالي فنحن نتصورها تمامًا كما نتصور مشروعية التجارب عامة التجارب التي لها علاقة بحدوس الماهية.

وهكذا فمثلًا نحن نتصور المشروعية المطلقة للتفكر المدرك المحايث أعني لمجرد الإدراك المحايث ودون شك بمقتضى ما تجلبه فعلًا في مجراها من معطى أصلي. كما نتصور مطلق المشروعية للذكر المحايث بخصوص ما هو فيه بخاصية ما نعيه بصفة ما لا يزال حيًّا أو ما قد حصل في هذا الحين ولكن ذلك لا يكون في الحقيقة إلّا في حدود ما يصل إليه المضمون الذي له هذه الخاصية. من ذلك مثلًا في هذا المضمار أن الإدراك كان إدراك نغمة ولم يكن إدراك لون. كما ندرك المشروعية النسبية لإعادة التذكر الذي يمتد امتداد ما يبينه مضمون هذا

التذكر عند اعتباره بمفرده خاصية إعادة التذكر الحقيقي **(وهو عامة ما لا تحققه أبدًا كل لحظة من لحظات الأمر المذكور)** مشروعية تتحقق هكذا (ص. 151) في كل إعادة تذكر. وفي الحقيقة فإن هذه المشروعية نسبية وهي من النوع الذي يمكن أن يكون مرجوحًا ويمكن أن تبقى مع ذلك مشروعية.

وهكذا فنحن نرى بالوضوح الأتم وبصلوحية غير مشروطة في الوعي: أنه يكون مما لا يقبله عقل لو ظننا التجارب المعيشة لا تكون موثوقة بحكم المعرفة إلّا إذا كانت معطاة في الوعي التفكري للإدراك المحايث أو حتى أن نظن أنها لا تكون موثوقة إلّا في «**الآن**» الفعلية لكل حالة. كما أن الأمر يكون من غير معقول أن نشك في أن «**كون**» ما هو واقع تحت التفات النظر إليه «**قد كان**» بوصفه ما لا يزال وعيه وعي الوجدان المتقدم (حفظ الذاكرة المباشرة) أو الشك مرة أخرى في التجارب المعيشة التي تطرأ تحت ناظرنا هل هي لم تتغير في الغاية لتلك العلة بالذات فتتحول إلى شيء تام الاختلاف إلخ...؟ ويكفي هنا ألّا يختلط علينا الأمر فتغالطنا الحجج التي نجدها رغم ما فيها من دقة صورية تهمل معين الصحة الأصلي أي الحدس الخالص. وينبغي أن نبقى واثقين من مبدأ كل المبادئ القائل إن الوضوح التام هو مقياس كل حقيقة وإن القضايا التي تقدم من معطياتها عبارات أمينة لا نحتاج فيها للانشغال بمعسول الحجج.

79 ـ استطراد نقدي.الظاهريات ومصاعب الملاحظة الذاتية (الاستبطان)

يتبين مما تقدم من عرضنا أن **علم الظاهريات** ليس لموقف التشكيك المنهجي عليه من أثر مواز لأثره على علم النفس التجريبي حيث أدى في الكثير من الأحيان إلى نفي قيمة التجربة الباطنية أو إلى الحد منها بصورة لا تقدر. وقد اعتقد هـ.ي.وات[1] مع ذلك مؤخرًا أن هذا التشكيك المنهجي يمكن أن يتوجه إلى الظاهريات وهو اعتقاد يبين أن صاحبه في الحقيقة لم يفهم المعنى الحقيقي

(1) راجع مجموعة العروض الثانية «في أحدث البحوث في الذاكرة» جمعية علم النفس سنة 1905، «**وثائق جمعية علم النفس**» المجلد التاسع (1907). وفيها فض هـ.ي. وات نزاعه مع ت. لبس. ورغم أن اسمي لم يذكر في هذا المضمار فإني أعتقد أن نقده ينبغي أن يعتبر مع ذلك موجهًا إلي وذلك لأن جل عروضه ذات الإحالة يمكن أن تعتبر محيلة إلى بحوثي في المنطق (1900 ـ 1901) إحالتها إلى كتابات ت. لبس المتأخرة من حيث الزمان.

للظاهريات الخالصة التي حاولت تقديمها في البحوث المنطقية. وهو لم يستوعب الفرق بين وضعية الظاهريات الخالصة بالمقابل مع علم النفس التجريبي. ومهما كانت القرابة بين مصاعب العلمين فإن الفرق بينهما يبقى موجودًا (ص.152) (من جهة أولى) بخصوص المسألة التي يثيرها مدى ما تقرر من ملاحظات التعين الوجودي وقيم معرفته المبدئية الملاحظات التي تعبر عن معطيات تجاربنا الإنسانية الباطنية وكذلك المسألة التي يثيرها منهج علم النفس ومن جهة ثانية بخصوص المسألة التي يثيرها منهج الظاهريات أعني سؤال الإمكانية المبدئية للملاحظات الماهوية وسؤال مداها أعني الملاحظات الماهوية التي ينبغي من منطلق تجارب التفكر المعيشة الخالصة من حيث هي هي أن تُعنى بماهياتها الذاتية المتحررة من الإدراك الطبيعي. كما يوجد بين **علم الظاهريات** وعلم النفس علاقات داخلية بل وتطابقات إلى حد كبير يمكن أن تعلل أنه علينا أن نأخذ اعتراضات وات بعين الاعتبار وخاصة القضايا الجديرة بالعناية كالقضايا التالية:

«بل إن المرء لا يكاد أن يتصور الكيفية التي يمكن أن تتم بها معرفة التجربة المعيشة المباشرة. ذلك أنها ليست علمًا ولا موضوع علم بل هي شيء آخر. ولا نفهم كيف يمكن للإخبار عن عيش التجربة المعيشة حتى لو وجدت أن يُعرض تحريره فيكتب؟ (...) ويبقى هذا الأمر دائمًا مثار السؤال الذي هو آخر المسائل الأساسية للملاحظة الذاتية (للاستبطان) (....) وفي أيامنا يعرف هذا الوصف المطلق كظاهريات»[1].

ثم أضاف وات محيلًا إلى عروض ت. لبس: **«إن ما نعيه من واقع موضوعات الملاحظة الذاتية (الاستبطان) يقابل واقع الأنا الحاضر وتجارب الوعي المعيشة الحاضرة. وهذا الواقع يعيشه صاحبه (مجرد معيش وليس معيشًا بدراية أعني أنه ليس مدركًا تفكريًا). وهو لتلك العلة بالذات واقع مطلق(...) وبالوسع أن يكون لنا عدة آراء مختلفة حول** ـ هكذا يضيف من ناحيته ـ **ما يمكن أن نعمل بهذا الواقع المطلق... فلا يتعلق الأمر هنا أيضًا إلى بما ينتج عن الملاحظة الذاتية. وإذا كان هذا التأمل والعودة المستبصرة الدائمة على الذات علمًا دائمًا للتجارب السابقة نفسها كموضوعات فكيف**

---

(1) **وثائق جمعية علم النفس**، المصدر السابق ص. 5.

ينبغي أن نقضي في وضعيات لا علم لنا بها غير الوعي بها؟ ولهذه العلة فإن هذا يؤدي إلى أهمية النقاش كله أعني النقاش حول اشتقاق مفهوم التجربة المعيشة الذي هو ليس علمًا. فينبغي أن نكون قادرين على الملاحظة. فعيش التجارب أمر هو في الغاية بمقدور الجميع. لكن لا أحد يعلم ذلك. وحتى لو علمنا ذلك فكيف يمكننا أن نعلم أن تجربتنا المعيشة هي بالفعل كما نتصورها؟ من أي ذهن ينبغي أن تنبع الظاهريات فتبرز تامة إلى الحياة؟ (ص.153). هل الظاهريات ممكنة وبأي معنى؟ إن كل هذه الأسئلة تفرض نفسها علينا. ولعل مناقشة المسألة المتعلقة بالملاحظة الذاتية (الاستبطان) في علم النفس التجريبي تطرح في المجال من منطلق إنارة جديدة. ذلك أن مشكل الظاهريات هو المشكل نفسه الذي ينشأ كذلك ضرورة بالنسبة إلى علم النفس التجريبي. ولعل جواب علم النفس التجريبي أكثر حذرًا من جواب الظاهريات لأنه يخلو من كبرياء مكتشف الظاهريات. فهو في كل الأحوال بمقتضى ذاته أكثر استنادًا إلى المنهج الاستقرائي»[1].

إن ما يفاجئنا حقًّا من الثقة الوقورة في فاعلية المنهج الاستقرائي فاعليته المطلقة كما تعبر عنه هذه السطور الأخيرة (والتي من المفروض ألّا يتمسك بها وات لو تدبر شروط هذه المنهجية) هو التسليم بـ«**أن علم النفس الذي يفكك وظائف النفس فيفصلها بعضها عن بعض لا يمكن أن يصبح قادرًا على تفسير وقائع المعرفة**»[2].

وكان بوسعنا إزاء هذه الوقائع أن نبين في المقام الأول بالنسبة إلى أحكام علم نفس عصرنا الحاضر ـ وبالذات ما كانت هذه الأحكام منتسبة إلى علم النفس ـ دلالة الفرق المشار إليه أعلاه بين المسألة النفسية والمسألة الظاهرياتية وأن نؤكد في هذا الخصوص بأن اهتمام نظرية الماهية الظاهرياتية بالمنهجية التي يمكن أن يثبت بها الظاهرياتي وجود تلك التجارب التي تؤدي دور الأساس الذي تستند إليه ملاحظاته الظاهرياتة ليس أكبر من اهتمام الهندسة الكيفية التي يمكن أن يُضمن وجود الأشكال على السبورة أو (أن يحفظ) النموذج في الدرج. فالهندسة والظاهريات بوصفهما علمي ماهية خالصة لا يعلمان حقائق حول **الوجود الفعلي** بل إن ذلك بالذات هو ما يجعل الوهميات الواضحة بالنسبة

(1) **وثائق جمعية علم النفس**، المصدر السابق ص.7.

(2) المصدر السابق نفسه ص.12.

إليهما فائدتها لا تعدل الفائدة الصادرة عن معطيات الإدراك الفعلي والتجربة فحسب بل هي تفضلها بقدر كبير(1).

ولما كانت الظاهريات ليس عليها أن تقدم **حقائق وجودية** حول التجارب ومن ثم إن تقدم تجارب وملاحظات بالمعنى الطبيعي أي بالمعنى الذي ينبغي أن يستند إليه علم الوقائع فإنها مع ذلك تقدم حول التجارب اللامتفكرة **حقائق ماهوية باعتبار ذلك شرط إمكانها**. لكنها تدين بذلك إلى التفكر وبصورة أدق إلى حس الماهية التفكري. وبالتالي فإن الانشغالات الشكاكية (ص.154) الخاصة بالملاحظة الذاتية تحصل كذلك بالنسبة إلى الظاهريات وفي الحقيقة فإن ذلك يكون في حدود ما تمتد إليه هذه الانشغالات بوصفها تقبل التوسع من التفكر التجريبي المحايث لقربها منه فتشمل كل تفكر عامةً.

ما الذي يمكن أن يحصل للظاهراتية فعلًا إذا «**لم نفهم كيف يمكن للإخبار عن عيش التجربة المعيشة حتى لو وجدت أن يُعرض تحريره فيكتب؟**» ماذا يمكن أن يحصل لها إذا كان عليها أن تقول كلامًا على ماهية الأمر «**المذري**» والتجارب المتفكر فيها ولكن ليس على التجارب بمجردها. وماذا يمكن أن يحصل إذا كان «**المرء لا يكاد أن يتصور الكيفية التي يمكن أن تتم بها معرفة التجربة المعيشة المباشرة**»؟ أعني ماذا يمكن أن يحصل لمعرفة ماهيتها؟ لعل الظاهرياتي ليس عليه أن يقدم ملاحظات وجودية بخصوص التجارب المعيشة التي تتراءى ترائي الأحلام كنماذج ممثلة في استمهائيّاتها. ويمكن أن يعترض المعترض بأن الظاهرياتي لا يبصر مع ذلك خلال هذه الاستمهائيّات إلّا مثلًا من النوع الماثل في كل حالة أمام ناظريه. والمعلوم أن النظر لا يلتفت إلى التجربة إلّا بوصفها ما قُدم إليه وبقدر ما يلتفت عنها فإنه يلتفت لغيرها. والماهية المكتنهة ليست إلّا ماهية التجربة المتفكرة. والظن بأنه يمكن الحصول على معارف معترف بصحتها الحصول عليها بتوسط التفكر معارف معترف بصحتها بالنسبة إلى التجارب عامة سواء كانت متفكرة أو غير متفكرة ظن عديم الأساس تمامًا. «**كيف يكون بوسع المرء أن يقضي**» (في شيء) حتى لو تعلق الأمر بإمكانات ماهوية «**ليس يمكن للمرء أن يكون داريًا بها**»؟

وبيّن أن هذا الأمر يخص كل نوع من أنواع التفكر حتى لو كان كل واحد

(1) راجع أعلاه الفقرة 70 ص.129 وما يليها.

منها مع ذلك يريد أن يكون مصدرًا لمعارف مطلقة في الظاهريات. ففي الوهم (أستطيع أن) أجعل شيئًا ما يتراءى أمام ناظري كما في الأحلام حتى لو كان حيوانًا خياليًا. وأتصور أني أعلم أن هذا الحيوان الخيالي يعرض في ضروب من الظهور المعينة وفي استهياءات إحساسية معينة وفي نظرات وما ماثل ذلك. واكتناه الماهية أتصوره هنا أمامي وأتصور أن مثل هذا الموضوع عامة لا يمكن أن يُستحدس إلّا بمثل هذا النوع من ضروب الظهور وإلا بمثل وظائف الاستهياء هذه وما عداها مما يمكن أن يؤدي دورًا في ذلك. ولكن خلال وقوع الحيوان الخيالي تحت ناظري لن تكون ضروب ظهوره ولا معطياته المستهيأة في حوزتي ولا تكون نظراتي إليه تحت ناظري (كما أني) خلال اكتناهي لماهيته لا أكتنهه هو ولا ماهيته. ولذلك فلا بد من التفاتات تفكرية للنظر معينة توصل التجربة بكاملها إلى السيلان وتحولها. وهكذا يكون عندي في الاستمهاء الجديد أمر جديد أمام ناظري ولا ينبغي أن أجزم بأني قد تحصلت على المكونات الماهوية للتجربة غير المتفكرة. لا ينبغي أن أجزم أنه من مقومات (ص. 155) ماهية شيء ما بوصفه شيئًا ما أن يعرض في ظهورات بنوع التفسير الذي يخبر بنظرات معينة هي بدروها للمعطيات الإحساسية المترائية إلخ...

وبين أن المصاعب تعترض تحليلات الوعي كذلك بخصوص معنى التجارب المعيشة القصدية وبخصوص كل ما ينتسب إلى المفروض من الموضوعات وإلى الموضوعات القصدية من حيث هي هي وإلى معنى إحدى القضايا وما ماثل ذلك. فهذه هي أيضًا تحليلات ضمن تفكرات ذات التفات حقيقي. لكن وات يذهب أبعد من ذلك فيقول: «**إن علم النفس عليه أن يفهم أن العلاقة بالموضوع الموصوف تتغير بملاحظة الذات. ولعل دلالة هذا التغير هي بمقدار أكبر مما نميل إلى اعتقاده**»[1]. فإذا كان وات محقًّا فيما قال كنا نحن كذلك خلال التنويع الذي أدخلناه على ملاحظة الذات محقين في الانتباه حيننا هذا إلى هذا الكتاب. وكوننا نواصل الاهتمام بالكتاب يعني الكثير. وفي كل الأحوال فإن ذلك يصدق على التفكر. لكنه يغير التجربة الموصوفة هنا أي الانتباه بل (حسب وات) يغيرها بخصوص العلاقة بالموضوع.

فكل شكاكية حقيقية أيًا كان نوعها واتجاهها تتبين من خلال منافاة العقل السليم المبدئية المتمثلة في كون حججها تفترض في شروط إمكان صحتها بصورة

(1) راجع المصدر السابق، **وثائق جمعية علم النفس**، ص.12.

ضمنية ما تنفيه في أطروحاتها. ويمكن أن نقتنع دون مشقة بأن هذه الخاصية المميزة تصح كذلك على الحجاج الموجود في هذا الكلام. فمن يقتصر على القول: **أشك في دلالة التفكر المعرفية يثبت أمرًا يعارض العقل السليم.** ذلك أن من يخبر عن شكه بقضية يتفكر. وافتراض هذه القضية صحيحة يعني أن التفكر في المشكوك فيه له قيمة معرفية حقيقة وبريئة من الشك (على الأقل بالنسبة إلى الحالات المذكورة أعلاه) وأنه لا يغير العلاقة بالشيء وأن التجربة المعيشة غير المفكر فيها لا تفقد ماهيتها عند الانتقال إلى التفكر.

ثم إن الكلام في هذه الحجج هو دائمًا على تفكر بوصفها واقعة وعلى ما تتحمل وزره أو ما يمكن أن تتحمل وزره. ومن ذلك كذلك الكلام على اللاواعي واللامفكر من التجارب المعيشة مرة أخرى بوصفها وقائع أعني بوصفها تلك الوقائع التي تتولد عنها التجارب المفكر فيها. ومن ثم فهم يفترضون دائمًا علمًا بتجارب معيشة غير مفكر فيها بل وتفكرات غير متفكر فيها في الحين نفسه الذي يضعون إمكانية هذا العلم موضع سؤال. ويحصل ذلك بالذات (156) بمقدار ما يشك في إمكانية أن نلاحظ شيئًا ما حول مضمون التجربة اللامفكر فيها وحول منجز التفكر: **إلى أي حد تُغير التجربة الأصلية وهل هي لا تُزيف بوجه ما فتصبح شيئًا آخر مغايرًا تمام المغايرة؟**

وإنه لبين أنه إذا كان هذا الشك وكانت الإمكانية الموضوعة ثابتة القيام فلن يبقى أي أساس لليقين بأنه يمكن أن توجد تجربة معيشة غير متفكر فيها (وأن يوجد) تفكر كذلك. كما أنه بين أن التفكر الذي كان مع ذلك المفروضة الدائمة لا يمكن أن يكون واعيًا إلّا بواسطة التفكر وأنه بوصفه معرفة مباشرة لا يمكن أن يؤسس إلّا بواسطة حدس معط تفكري. وكذلك الشأن بالنسبة إلى إثبات الحصول الفعلي للتغييرات التالية عن التفكر أو إمكانها. أما إذا كان مثل ذلك معطى بواسطة الحدس فإنه سيكون معطى في مضمون حدسي ومن ثم فمن المعارض للعقل السليم الزعم بأنه لا يوجد أي شيء هنا يكون قابلًا للعلم أصلًا لا شيء بخصوص مضمون التجربة غير المفكر فيها وبخصوص نوع التغييرات التي تطرأ عليه.

وهذا يكفي لبيان ما في هذا الرأي من منافاة للعقل السليم. فهنا كالحال في المسألة عامةً يفقد الموقف الشكاكي قوته بفضل الرجوع من الحجج الكلامية حول حدس الماهية أي الحدس المعطي إعطاء أصليًا وما له من شرعية ذاتية.

وفي الحقيقة فإن الأمر كله مرتبط بأن ما هو محل نظر نفسه حول ما يمكن رفعه إلى نور الوضوح الحقيقي للماهية أعني عروضًا كالتي حاولنا القيام بها في الفقرات السابقة يمكننا أن نحققها فعلًا وأننا نستطيع القيام بذلك على أنفسنا وأننا ندركها إدراكًا حدسيًا كما تُحقق وكما تُعرض فعلًا.

إن ظاهريات التفكر هي في الحقيقة دائرة معطيات خالصة ولعلها تامة الوضوح. وإنه لفي المتناول دائمًا أن يكون اكتناه ماهية المعطى الموضوعي من حيث هو هو ممكنًا بالانطلاق من التفكر في الوعي المعطي والذات الواعية به لأن اكتناه الماهية هذا اكتناه مباشر وكذلك اكتناه ماهية المدرك واكتناه ماهية المعطى الحي «**ثَمَّ**» بالانطلاق من الإدراك واكتناه ماهية المذكور ما دام من حيث هو هو أو بوصفه «**حاصلاً**» يتراءى في التذكر واكتناه ماهية الجملة الخبرية بالانطلاق من مجرى معطويتها في فعل الإخبار إلخ... حيث يكون الإدراك من حيث هو إدراك وكذلك هذا المدرك الذي للوعي في كل حالة من حيث هو وعي كل شيء مَدْرِيٍّ يصبح معطى. وإنه لبين أن ما هو مطابق للماهية يكون قابلًا للتعرف عليه بواسطة شيء من هذا النوع من التفكرات (ص. 157) مثل الوعي ومضمون الوعي (بالمعنى الفعلي أو القصدي) ـ ومن ثم فهو ليس أمرًا يحصل لمجرد علل اتفاقية كأن يكون مجرد أمر نختص به أو تختص به بنيتنا النفسية الاتفاقية. فالله نفسه مقيد بهذه الضرورة المطلقة والبينة مثلما هو مقيد ببينونة 2 + 1 = 1 + 2. والله نفسه كانت معرفته بوعيه وبمضمون وعيه تكون مقصورة على التفكر[1].

وبذلك فنحن نعني في الوقت نفسه أن التفكر لا ينتهي إلى أي تناقض مع مثال المعرفة التامة مثالها الأعلى. فلك نوع من أنواع الوجود كما أكدنا على ذلك مرات عديدة نوع له كيفيات معطوية تخصه بمقتضى ماهيته. ومن ثم فله كيفيات منهجية لمعرفته. ومن منافاة العقل السليم أن نعامل خاصياته الماهوية وكأنها نقص أو حتى أن نعتبرها في الحقيقة نوعًا من النقص العرضي المنتسب إلى الأمر الواقع والعائد إلى معرفتنا الإنسانية. وتوجد كذلك مسألة أخرى هي في الوقت نفسه مسألة للتأمل من حيث البداهة الماهوية أعني مسألة مدى المعرفة الممكن المعرفة التي فيها نظر كما في حالة سعينا للتحوط من القضايا التي

(1) ولا يجري النزاع وكأننا مثلًا ننقله من هنا إلى مجال علم الكلام (الثيولوجيا): ففكرة الله مفهوم حدي ضروري في تأملات نظرية المعرفة أعني أنه مؤثر لا محيد عنه لبناء بعض المفهومات الحدية التي لا يستطيع الملحد التخلص منها.

تتجاوز في كل مرة المعطى الفعلي ذا الشمول الاستمهائي. وتعود مسألة أخرى من جديد هي مسألة المنهجية التجريبية العينية: **كيف تصرفنا كبشر وكعلماء نفس مثلاً في وضعيات نفسية معينة لكي نضفي على معارفنا البشرية منزلة رفيعة ممكنة؟**

ثم إنه علينا أن نؤكد أن اعتمادنا المتكرر على البينونة (البداهة أعني الحدس) هنا كما في كل الحالات ليس هو مجرد كلام بل هو بالمعنى المقصود في الفقرات التمهيدية الرجوع إلى الكلمة الأخيرة في كل معرفة تمامًا كما في قول البداهات في الأوليات البدئية المنطقية والعددية[1]. لكن كل من تعلم كيف يدرك ما هو معطى في دوائر الوعي (ص.158) إدراكًا بدهي البينونة لا يمكنه أن

---

(1) خلال طبع هذه الكتاب قرأت في كتاب ت. تسيهن «**المعرفة: نظرية المبادئ الأساسية النفسية والطبيعية**» الذي ظهر حيننا هذا عبارة مميزة حول «ذلك الأمر المنهم المسمى حدس أو بداهة...الذي له صفتان رئيستان: فهو ينتقل أولًا من فيلسوف إلى فيلسوف آخر أعني من مدرسة فلسفية إلى مدرسة فلسفية أخرى ثم هو ثانيًا يقدمها بارتياح وبالذات لما يعرض إحدى نقاط نظريته المشكوك فيها بشدة (مدعيًا) أننا ينبغي أن نكون في حرز ضد الشك بوساطة تظاهر توهيمي» ويتعلق الأمر في هذا النقد كما يتبين من العلاقة (بالموضوع) بالنظرية التي حررناها في كتاب **البحوث المنطقية** نظرية الموضوعات الكلية أو الماهيات وبحدس الماهية. ثم يضيف تسيهن: «وحتى يميز بين هذه المفهومات المتجاوزة لما هو عيني وجملة المفهومات العادية نسب إليها البعض في الغالب كذلك كلية خاصة ودقة مطلقة إلخ. وإني أعتبر ذلك كله مزاعم إنسانية» (نفسه ص. 413). وليس أقل من ذلك تمييزًا بالنسبة إلى هذه النظرية في المعرفة تلك العبارة المتعلقة بإدراك الأنا الحدسي (ولكن بمعنى الكلية ذات الصحة الكلية كما يراها هذا المؤلف) ص. 441 إذ يقول «وقد لا أرى لمثل هذ الحدس الأولي من شهادة فعلية بصحتها إلّا في إجماع الأفراد الحاسين والمفكرين في تقرير وجود هذا الحدس». فكون اللجوء إلى الحدس يفيد في الغالب القيام بشناعة أمر لا يمكن نكرانه. إنما المسألة هي هل هذه الشناعة الحاصلة بحدس مزعوم يمكن اكتشافها بطريقة أخرى من دون استعمال الحدس الحقيقي؟ كما أنه في مجال التجربة سيكون اللجوء إلى التجريبية مصدر شناعة أكبر والأمر يكون أشد سوءًا إذا كان المرء بذلك يرسم التجربة فيعتبرها مجرد دعوى ويريد أن يجعلها تابعة لإجماع كل الأشخاص الشاعرين والمفكرين في دائرة تلك التجربة. راجع في ذلك الفصل الثاني من القسم الأول.

يقرأ الجمل المستشهد بها أعلاه إلّا بعبارات التعجب: «**لا يمكن للمرء أن يقدم فرضيات حول الكيفية التي يصل الإنسان إلى معرفة التجربة المباشرة. لا يمكنه في هذا المضمار إلاّ أن يقبل بما عليه علم النفس الحديث من بعد عن العلم بتحليل الماهيات المحايث حتى لو سلم بأن هذا العلم يمثل الطريقة الوحيدة الممكنة من تحديد المفهومات التي يمكنه استعمالها استعمالاً محددًا في كل وصف نفسي محايث**[1]»[2].

وفي مسائل التفكر هذه التي نعالجها باتت العلاقة الترابطية بين الظاهرياتية وعلم النفس قابلة للإدراك بصورة خاصة. فكل صنف من أصناف التجربة المعيشة بخصوص وصف الماهية تعبر عن معيار صحيح صحة غير مشروطة بالنسبة إلى الموجود العيني الممكن. ويتعلق ذلك طبعًا كذلك بكل أصناف التجارب المعيشة التي هي مقومة حتى بالنسبة إلى منهج علم النفس كما يصح ذلك بالنسبة إلى أحوال كل التجربة الباطنية. وهكذا (ص.159) فالظاهرياتية هي السلطة بالنسبة إلى المسائل المنهجية الرئيسة في علم النفس. فما أثبته الظاهرياتية بصورة عامة ينبغي أن يعترف به علم النفس بوصفه شرط إمكان لكل منهجيته الأخرى وأن يدعيه لنفسه منهجًا عند اللزوم. وفي هذا المضمار فإن ما ينازع فيه يرمز إلى مناقضة العقل السليم المبدئية في علم النفس تمامًا تعتبر الخاصية المبدئية لمناقضة العقل السليم في المجال الطبيعي كل منازعة في الحقائق الهندسية وحقائق نظرية الوجود الطبيعية.

إن مثل هذه المناقضة للعقل السليم تترجم عن نفسها بالأمل الذي تعلقه على تجاوز الاحترازات الشكاكية ضد إمكانية ملاحظة الذات بواسطة الاستقراء

(1) راجع مقالتي في **لوجوس** .I ص.302 ـ 322

(2) إن كلا مقالي أ. ماسر وي. كون (في المجلد الأول من **حولية الفلسفة** نشر فرشايفن كولر) اللذين وصلا إلي خلال الطبع يبينان من جديد مدى قصور إرادة الباحثين الجذريين فيما يسعون إليه وفي التحرر من الأحكام المسبقة المسيطرة وعجزهم عن تصور الخصوصية النوعية للطموحات الظاهرياتية بوصف الظاهريات نظرية ماهيات مهما كان تعاطفهم معها. فكلاهما وخاصة ماسر (وكذلك في تصريحاته النقدية السابقة في **وثائق جمعية علم النفس** xxii) أساءا فهم تحليلاتي ويعظم مقدار ذلك إذا علمنا أن ما يصارعانه من نظريات ليست إطلاقًا نظرياتي. وآمل أن تمكن التحليلات الواردة في هذا العمل من الحيلولة دون مثل هذا النوع من سوء الفهم في المستقبل.

النفسي على طرق علم النفس التجريبي. فيكون السلوك في هذه الحالة مثله تمامًا مثل السلوك في مجال المعرفة الطبيعية مع الشك المناظر والمتعلق بمحاولة تجاوز مسألة إن كان كل إدراك خارجي مخادع (**إذ فعلاً كل إدراك خارجي مفرد يمكن أن يخدع**) بواسط التجربة الطبيعية التي دون شك تفترض شرعية الإدراك الخارجي في كل خطوة تخطوها.

ثم إن كل ما قيل هنا بصورة عامة ينبغي أن يزداد سلطانه بفضل كل التوضيحات الإضافية وخاصة التوضيحات الخاصة بصادقية(*) الفحوص الماهوية التفكرية. كما أن ما لامسناه من العلاقات بين الظاهرياتية (**أعني بينها وبين علم النفس الاستمهائي الذي هو هنا وبصورة مؤقتة ليس بعد منفصلاً عنها وهو في كل الأحوال مترابط معها حميم الترابط**) وعلم النفس التجريبي العلمي ينبغي أن يحصل تفسيرها مع كل ما ينتسب إليها من مشاكل عميقة في الكتاب الثاني من هذه الدراسة (d.S.). وإني لمتيقن من أنه في زمن شديد القرب ستصبح القناعة ملكًا عامًا للجميع بأن الظاهرياتية (أعني علم النفس الاستمهائي) هي بالنسبة إلى علم النفس التجريبي بالمعنى نفسه العلم الأساسي المنهجي مثلها مثل الفنون الرياضية المختصة (على سبيل المثال الهندسة وعلم الأثقال) هي العلوم المؤسسة للفيزياء.

إن النظرية الوجودية (الأنطولوجية) القديمة القائلة إن معرفة الإمكانات التي ينبغي أن تتقدم على المواقعات هي حسب رأيي إذا ما فهمت الفهم الصحيح فجعلت قابلة للاستعمال السليم حقيقة عظمى.

80 ـ علاقة التجارب المعيشة بالأنا الخالص

إن من بين الخصائص الذاتية لماهية مجال التجربة المعيشة ذي التخليص المتعالي أنها تضمن حقًّا المنزلة الأولى لعلاقة كل تجربة معيشة بالأنا الخالص. فكل «**أفكر = كوجيتو**» (ص.160) وكل فعل بمعنى موصوف يتميز بصفته فعلًا للأنا إنه «**يصدر عن الأنا**» إنه «**يحيا**» فيه «**حياة فعلية**». وقد سبق أن تكلمنا في ذلك وذكرنا بما تقدم تحريره في القليل من الجمل.

(*) المفهوم المستعمل تقليديًا في المنطق العربي هو الماصدق لكن ابن خلدون فضل صادقية المفهوم على ماصدقه وهو تفضيل نقره لكونه أكثر ملاءمة للذوق العربي فضلًا عن كون ابن خلدون قد أقره. (المترجم).

فخلال الملاحظة أدرك شيئًا وعلى النحو نفسه أكون غالبًا في التذكر منشغلًا بشيء وأتابع في شبه ملاحظة خلال إيهام الواهمة وتماديها في العالم المتوهم. أو إني أفكر وأستنتج قياسات وأسحب حكمًا وأحيانًا أرفع الحكم بصورة عامة وأقوم بعمل يطرب الغير او ينغص عليه وأسعد أن أحزن وأتمنى أو أريد أو أفعل أو كذلك أمتنع عن الشعور بالسعادة أو التمني أو الإرادة أو الفعل. وفي كل هذه الأفعال أكون حاضرًا بالفعل حاضرًا. وأكون داريًا بنفسي حاضرة بصفتي إنسانًا.

أما إذا قمت بتعليق الحكم الظاهرياتي فكما ينذثر عالم الأطروحة الطبيعية كله وكذلك **«أنا إنسان»** العزل وتبقى عندئذ التجربة المعيشة الخالصة مع ماهيتها الذاتية الخالصة. لكني أرى وعيها كذلك بصفة التجربة الإنسانية المعيشة بصرف النظر عن وضع الوجود أراه يقدم بوجوه مختلفة ما ليس بضروري الصلة به وأرى من جهة ثانية أنه أن لا يمكن لأي عزل أن يزيل شكل الكوجيتو أو يستطيع المساس بالذات الخالصة التي تقوم بالفعل: **«فالمتوجهية إلى Das Gerichtet-sein»** و**«المنشغلية بـ»** و**«اتخاذ الموقف من»** و**«تجريب كذا والانفعال بكذا»** كل ذلك يتضمن ضرورة في ماهيته بالذات أمرًا **«يصدر عن الأنا»** أو في الاتجاه المقابل للشعاع **«يرد إلى الأنا»** وهذا الأنا هو الأنا الخالص الذي لا يمكن لأي استثناء ظاهرياتي أن يكون له عليه أدنى تأثير.

وقد تكلمنا إلى حد الآن عن تجارب معيشة لنوع معين من **«الكوجتيو»**. أما التجارب الأخرى التي تمثل الوسط العام لفعلية الأنا فإنها تستغني حقيقة عن العلاقة بالأنا الموصوفة التي تكلمنا عليها حيننا هذا. إلّا أن لها مع ذلك سهمًا في الأنا الخالص كما أن له فيها سهما. إنها تنتسب إليه بوصفها **«(تجاربـ(لـ))ه»** إنها خلفية وعيه ومجاله للحرية (مجال حريته).

وخلال هذه التشاجنات الذاتية مع كل تجاربه لا يمكن للأنا الذي يعيش هذه التجارب أن يكون ما يعتبر إياه مما يمكن أن يكون موضوع بحث حقيقي. وبصرف النظر عن **«كيفيات تعلقه»** أو عن **«كيفيات سلوكه»** فإن الأنا خالٍ تمامًا من مكونات الماهية بل إنه يخلو من كل مضمون قابل للتفسير إنه في ذاته ولذاته غير قابل لأي مساس به: إنه أنا خالص ولا شيء غير ذلك. (ص. 161).

إلّا إنه يوجد مع ذلك مبرر لأوصاف متعددة مهمة وبالذات في ما يتعلق للأنحاء المختلفة لكل حالة من حالات أنواع التجارب أو لكل حالة من أحوال الأنا الذي يعيشها. ولذلك تختلف التجربة ذاتها دائمًا ـ بالرغم من التعالق

المتبادل بينها وبين «**أنا**» عيش التجربة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ذاتي الكيفية التجربية المعيشة وكذلك بالنسبة إلى ما يمكن تسميته بالمضمون الذي تجنبه الأنا الذي يعيش التجربة. كما توجد ثنائية تعلق ما ثنائية ذات أهمية خارقة في ماهية دائرة التجربة المعيشة ثنائية يمكن أن نقول أيضًا إنه ينبغي أن نميز في التجربة المعيشة وجهًا ذا توجه ذاتي ووجهًا ذات توجه موضوعي: وتلك كيفية تعبير لا ينبغي إساءة فهمها فيظن وكأننا نقول إن هذا موضوع التجربة الممكن يماثل بنحو ما الأنا الخالص. لكن هذا التعبير يقبل التبرير في آن. ونضيف في الحين أن ثنائية التوجه هذه على الأقل في مدى التجربة المعاشة تطابق تقسيمًا في البحوث (حتى لو لم يكن ذلك فصلًا فعليًّا بين القسمين) تقسيمًا يجعل أحد القسمين متجهًا إلى الذاتية الخالصة والثاني نحو ما ينتسب إلى تكوين الموضوعية بالنسبة إلى الذاتية. وسيكون عندنا الكثير مما نقوله حول «**العلاقة القصدية**» بالتجارب المعيشة (وكذلك بالأنا الخالص عائش التجربة) للموضوعات وحول الكثير من مكونات التجربة و«**المتضايفات القصدية**» التي لها صلة بذلك. لكن الأمر نفسه يمكن في بحوث محيطة أن يتم البحث فيه والصوف تحليليًّا أو تأليفيًّا من دون أن ينشغل المرء فيغوص لأي غوص عميق في بحث الأنا الخلاص وكيفيات مشاركته في التجربة المعيشة. وفي الحقيقة فغالبًا ما يلامس المرء هذه المسألة ما اقتضت ذلك ضرورة ما.

إن التأملات التي فكرنا في القيام بها إلى حد الآن في هذا القسم ينبغي من الأفضل أن نعتبرها منتسبة إلى الوجه ذي التوجه الموضوعي بوصفه ما يتوفر لنا عند الخروج من الموقف الطبيعي. وإليها تحيل بعد الفقرات التمهيدية بدءًا من المسائل المشروحة d.A.

81 ـ الزمان الظاهرياتي والوعي بالزمان

إن النقاش الحقيقي يقتضي أن يكون الزمان الظاهرياتي خصوصية كلية لكل التجارب.

والجدير بالملاحظة هو الفرق بين هذا الزمان الظاهرياتي هذا الشكل الموحد لكل التجارب في تيار تجربة معيشة واحد (**تيار الأنا الخالص**) والزمان الموضوعي أعني الزمان الفلكي. (ص.162).

فالوعي لم يفقد بفضل الاستثناء الظاهرياتي صلته الاستيعائية (**التي هي في الحقيقة مجرد صورة**) بالواقع المادي ولا كذلك اندراجه في المكان حتى لو

كان اندراجًا ثانويًا بل هو فقد كذلك انتظامه في الزمان الفلكي. إن ذلك الزمان الذي ينتسب بمقتضى ماهيته إلى التجربة المعيشة من حيث هي هي بما لها من أحوال الإعطاء الحاصل في الآن وفي ما تقدم عليه وما تأخر عنه الأحوال التي يتعين فيها التساوق المحدد والتوالي إلخ... لا ينبغي أن يقاس بمحطات انتقال الشمس ولا بالساعات ولا بأية آلة مادية وبصورة عامة فهو لا يقاس.

إن نسبة الزمان الفلكي بالقياس إلى الزمان الظاهرياتي مماثلة لنسبة الانتشار المنتسب إلى الماهية المحايثة لمضمون إحساس عيني (**مثل إحساس بصري في مجال المعطيات الإحساسية البصرية**) نسبته إلى الامتداد المكاني أعني امتداد الموضوع المادي الذي يظهر بصريًا ويستهيىء. وهكذا فكما يكون من المناقض للعقل السليم أن نخلط بين لحظة إحساس مثل اللون أو الانتشار مع اللحظة الشيئية المستهيئة خلاله مثال ذلك الخلط بين لون الشيء وامتداد الشيء بردهما إلى النوع الماهوي نفسه: والأمر نفسه يقال على ما هو زماني ظاهرياتي وما هو زماني عالمي. ففي التجربة المعيشة ولحظاتها المعيشة يمكن للزمان المتعالي أن يعرض بمقتضى الظهور ولكنه من المبدئي هنا خاصة ليس من معنى لأن نفترض وجود تماثل صوري بين عرض التجربة وما يعرض فيها تماثل يشترط وجود وحدة ماهوية بين العرض والمعروض.

ثم إنه ينبغي ألّا يقال مثلًا إن الكيفية التي يتجلى فيها الفلكي في الزمان الظاهرياتي هي بكل دقة نفسها الكيفية التي يتجلى فيها الزمان الذي تعرض فيها لحظات ماهيات أشياء العالم في الزمان الظاهرياتي. لا ريب أن عروض اللون وغيره من كيفيات الأشياء المحسوسة (**فيما يطابقها من المعطيات الحسية لمجالات المحسوس**) من طبيعة مختلفة جوهريًا كما تنتسب إلى طبيعة مختلفة الأشكال المكانية للأشياء المستهيئة في الأشكال المنتشرة داخل المعطيات الإحساسية. إلّا أنه توجد أمور مشتركة عامة بين ما تقدم تحريره من المسائل.

ثم إن الزمان كما سيتبين من البحوث الموالية لاحقًا عنوان لدائرة إشكالية تامة دائرة من جنس ما تتزايد مصاعبه من الدوائر. فسيتبين أن عرضنا إلى حد الآن قد سكت بنحو ما عن بعد كامل وأنه كان عليه أن يسكت عنه حتى يحافظ على عدم الالتباس فيما هو في المقام الأول مهم بالنسبة إلى الموقف الظاهرياتي وحده وما يمثل بصرف النظر (ص.163) عن البعد الجديد مجال بحث تام. فـ«**المطلق**» المتعالي الذي قدمنا إعداده بفضل الاستثناءات الظاهرياتية ليس هو في الحقيقة المطلق الأخير بل هو بدوره شيء مكوَّن بمعنى عميق

الغور وذي خصوصية حقيقية شيء مصدره الأصلي الأول يكمن في مطلق حقيقي أخير.

ولحسن الحظ فإنه بوسعنا أن نترك لغز الوعي بالزمان[1] خارج النظر في تحليلاتنا التمهيدية دون أن نعرض صرامتها للخطر. وسنكتفي بعلاجها علاجًا خفيفًا في الجمل الموالية:

إن الخاصية الذاتية التي يعبر عنها عنوانها الزمانية بالنسبة إلى التجارب المعيشة عامة لا تصف مجرد أمر كلي ينتسب إلى كل تجربة معيشة مفردة بل هو تجربة لشكل ضروري شارط للتجارب المعيشة. فكل تجربة معيشة فعلية **(إننا نحقق هذه البداهة على أساس الحدس البين لحقيقة تجربة معيشة واقعة)** هي ضرورة تجربة ذات مدة ومع هذه المدة ينتظم متصل لامتناهٍ من المُدَدِ ـ متصل تام. ولهذا المتصل حتمًا أفق زماني لامتناهٍ ومكتمل من كل الوجوه. ويعني ذلك في آن أنه ينتسب إلى تيار تجربة معيشة لامتناهية. وكل تجربة معيشة مفردة يمكنها مثلما تبدأ أن تنتهي فتختم من ثم مدتها كتجربة السعادة المعيشة على سبيل المثال. لكن تيار التجربة لا يمكنه أن يبدأ ولا أن ينتهي. وكل تجربة من حيث هي وجود زماني هي تجربة للأنا الخالص الذي عاشها. وحتمًا فإن ذلك يتضمن إمكانية **(ليست كما نعلم مجرد إمكانية منطقية خالية من المضمون)** أن يوجه الأنا إلى هذه التجربة نظره الخالص ويستوعبها بوصفها موجودة بالفعل أعني بوصفها ممتدة في الزمان الظاهرياتي.

وفي المقابل فإنه من جوهر حال الأمر إمكانية أن يوجه الأنا نظره إلى كيفية الإعطاء الزماني فيعلم ببداهة **(كما نحصل جميعنا في الواقع على هذه البداهة الموصوفة التي تبقى حية في الحدس)** أن لا توجد تجربة معيشة ممتدة ممكنة وأنها إذن سيل متصل من كيفيات الإعطاء بوصفها وحدة الماضي أعني بوصفها تكون المدة ثم إن كيفيات الإعطاء هذه للتجربة الزمانية المعيشة هي بدورها تجربة معيشة حتى لو كانت من نوع وبعد جديدين (ص.164). مثال ذلك أن السعادة التي تبدأ وتنتهي وتمتد بين البداية والنهاية يمكنني أن أخضعها أولًا للنظر الخالص فأتابع مراحلها الزمانية. ويمكنني كذلك أن ألحظ كيفيات انعطائها بحسب كل حال من أحوال **«الآن»** ومن ثم ألحظ أن هذا الآن وبصورة مبدئية

(1) إن جهود المؤلف المتعلقة بهذه المسألة والتي أصبحت سدى ختمت بالأساس سنة 1905 وكانت حصائلها دروسًا قدمت في جامعة جوتنجر.

بالنسبة إلى كل آن يتصل به بصورة متصلة ضرورة آن جديد بصورة متصلة وأن كل آن فعلي في الآن نفسه يتحول في آننا الحالي إلى آننا الحالي مرة أخرى وبصورة متصلة في آننا الحالي الجديد لآننا الحالي وهكذا إلى غير غاية... وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل آن جديد متصل بغيره من الآنات.

إن الآن الفعلي هو حتمًا ويبقى آنا نقطويًا وشكلًا ثابتًا بالنسبة إلى مادة دائمة التجدد. وكذلك الأمر بالنسبة إلى تواصل **«حيننا هذا»** **(آخر آن مر)** إنه تواصل أشكال لمضمونات دائمة التجدد. ويعني ذلك في الآن نفسه أن تجربة السعادة الممتدة هي بمعيار الوعي معطاة ضمن متصل الوعي للشكل الثابت: مرحلة انطباع بوصفها مرحلة حدًا لمتصل من الأحفاظ التي هي مع ذلك ليست ذات بقاء متماثل بل هي متعالق بعضها مع البعض بقصدية متصلة إنها تداخل متصل من أحفاظ الأحفاظ. ويحتوي الشكل على مضمون متجدد دائمًا وهكذا تنضم باتصال إلى كل انطباع تعطى فيه تجربة الآن نقطة جديدة من المدة المطابقة وبصورة متصلة تتحول إلى انطباع في الحفظ الذي يصبح باتصال حفظًا محولًا إلى غير غاية...

لكن الاتجاه المقابل للتغيرات المتواصلة يتدخل هنا: فالمتقدم أو السابق يطابق المتأخر أو اللاحق ومتصل الأحفاظ يطابق مثيلًا له من الأحفاظ.

82 ـ مواصلة البحث في مسألة الزمان الظاهرياتي. أفق التجربة المثلث(*) والذي هو في آن أفق تجربة التفكر

لكننا بذلك نتبين ما هو أكثر مما أسلفنا. فكل آن تجربة معيشة حتى لو كانت مرحلة الشروع لتجربة جديدة طارئة تحصل يكون لها حتمًا أفق ما تقدم

(*) سأعتمد المصطلح العربي القديم الذي استعمله المترجمون العرب عند الكلام على ما بعد المقولات الخاصة بالزمان. فقد استعملوا المصطلحات الثلاثة التالية: المتقدم والمتأخر والمساوق عند الكلام على الزمان بوصفه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر والمساوق. وهي عندي لا تزال صالحة رغم قدمها لعلتين: فأما الأولى فهي أن مصطلحات أرسطو تقبل القراءة الظاهرياتية (انظر هيدجر وترجمته لأحد فصول السماع) ثم إن الأمر حتى لو تعلق بزمان التجربة المعيشة وليس بالزمان عامة فإن مسألة الأبعاد الثلاثة هذه تصح على الأمرين معًا. ولو اعتبرنا الزمان عامة في ذاته لما كان للأبعاد الثلاثة معنى إلّا بالقياس إلى الرجع وعدمه وليس للآن الذي يحدد التساوق وما قبله وما بعده. (المترجم).

عليها. وهذا المتقدم لا يمكن بمقتضى المبدأ أن يكون مجرد متقدم خاليًا من المضمون شكلًا خاويًا من دون مضمون شيئًا فاقدًا للمعنى. إن له حتمًا دلالة آن ماض آن يكون بهذا الشكل شيئًا يحتوي على تجربة معيشة ماضية. وحتمًا فكل تجربة معيشة شرعت في الحصول تتقدم عليها بالزمان تجارب ماضية معيشة وتكون تجربة الماضي مكتملة بصورة متصلة. وكل تجربة آن لها كذلك لها ضرورة أفق ما تأخر عنها وهو كذلك أفق ليس خاليًا وحتمًا فكل تجربة من تجارب الآن تتحول حتى لو كانت مرحلة الغاية (ص.165) من مدة تجربة بصدد الانتهاء إلى آن جديد ويكون هذا الآن حتمًا آنًا تامًّا.

ويمكن لنا أن نضيف إلى ذلك فنقول أيضًا: لا بد أن يرتبط بوعي الآن والوعي بحيننا هذا الماضي ذلك الوعي الذي هو بدوره آن. فلا يمكن لأية تجربة معيشة أن تنتهي من دون الوعي بالانتهاء وبكونها قد انتهت وذلك آن جديد تام. إن تيار التجربة المعيشة وحدة لامتناهية وشكل التيار هو شكل يشمل ضرورة كل تجارب «**أنا خالص**» بأنساق شكلية متعددة.

إن صوغ هذه الآراء الدقيق والدليل على نتائجها الميتافيزيقية العظمى نحتفظ بهما ونرجئهما إلى ما سنقوم به من عروض في المستقبل أعلنا عنها.

فخاصية التجارب العامة التي عالجناها حيننا هذا بوصفها انعطاءات الإدراك المتفكر (المحايث) الممكن تمثل جزءًا مقومًا من إدراك أوسع يترجم عن نفسه في قانون الماهية القائل إن كل تجربة لا تتمثل في علاقة تناسق تجريبي تام بالجوهر من منظور **التوالي الزماني** فحسب بل هي أيضًا علاقة تناسق تجريبي تام بالجوهر من منظور **التساوق الزماني**. ويعني ذلك أن كل تجربة «آن» لها أفق تجارب له هو بدوره كذلك وبالذات تيار أصالة الآن ومن حيث هو كذلك فهو يكون الأفق الواحد لأصالة الأنا الخالص ولوعيه الأصيل كله بالآن.

ويمتد هذا الأفق متوحدًا إلى أحوال الماضي. فكل «**متقدم**» من حيث هو آن محول يفترض ضمنيًّا لكل تجربة تُستوعب في اللحظة التي هي هو يكون «**متاخرها**» أفقا لامتناهيًا يشمل كل ما ينتسب إلى ذلك الآن المحول نفسه، وباختصار أفقه الذي «**لكونه قد صار مساوقًا**». وهكذا فأوصاف المتقدم المعطى هي بفضل بعد جديد علينا استكماله وبمجرد أن نحقق ذلك نحصل على كل مجال الزمان الظاهرياتي الذي للأنا الخالص الزمان الذي يمكن أن يقاس من منطلق أية تجربة من تجاربه يختارها بحسب الأبعاد الثلاثة **للمتقدم والمتاخر**

والمساوق أو يحصل لنا التيار الواحد للوحدات التجريبية الزمانية بمقتضى ماهيته وبصارم تمامه.

إن الأنا الخالص الواحد وتيار التجربة الواحد بحسب أبعاده الثلاثة كلها التيار التام والمتناسق جوهريًا في هذا التمام والمقتضي اتصال المضمون ذلكما أمران متضايفان ضرورة. (ص.166).

83 ـ استيعاب تيار التجربة الموحد بصفته «مثالاً»

توجد علاقة بين هذا الشكل الأصلي الذي للوعي وما يلي ذكره بمقتضى قانون ماهوي. فإذا التقى نظر الأنا الخالص متفكرًا أو حتى مستوعبًا استيعاب الإدراك الحسي بأية تجربة فإنه توجد الإمكانية القبلية لأن يلتفت النظر إلى حيث تمتد هذه العلاقة. إلّا أنه مبدئيًا ليست هذه العلاقة الكاملة معطاة بواسطة نظرة خالصة وحيدة أو قابلة لأن تكون معطاة. ومع ذلك فهي قابلة للاستيعاب حدسيًّا بنحو ما حتى وإن كانت مبدئيًا بكيفية مختلفة أعني بكيفية ما لا نهاية له في تقدم الحدوس المحايثة من تجربة مثبتة إلى تجارب جديدة لأفق تجربته ومن تثبيتها إلى أفقها إلخ... لكن الكلام على أفق التجربة لا يعني هنا مجرد أفق الزمانية الظاهرياتية بحسب أبعاده الموصوفة بل هو يعني أحوال إعطاء مختلفة من نوع جديد. ومن ثم فالتجرية المعيشة التي أصبحت موضوعًا لنظر أنا ما لها هي أيضًا حال المنظور إليه وأفقه الذي للتجارب غير المنظور إليها الأفق الذي له حال **«الانتباه»** وربما في استيعاب متزايد الوضوح أفق اللاانتباه الذي للخلفية باختلاف نسبي للنور والعتمة وكذلك للشاهد والغائب. وفي ذلك تنبت إمكانات استمهائية: نقل ما ليس بمنظور إليه إلى النظر الخالص ونقل الملحوظ الثانوي إلى الملحوظ الأولي ونقل الغائب إلى الشاهد وجعل العتم واضحًا وأكثر وضوحًا باستمرار(1).

والآن ففي التقدم المتصل من استيعاب إلى استيعاب نستوعب كما أسلفت بكيفية ما كذلك تيار التجربة بوصفه وحدة. إننا لا نستوعبه بوصفه تجربة فردية بل على نحو المثال بالمعنى الكنطي. فهو ليس أمرًا يوضع بالاتفاق ويُدعى بل هو

(1) ويصح على الأفق هنا كما في الفقرات 35 ص. 62 الكلام على «مدخل» البيت وخلفيته.

معطى مطلق لا ريب فيه بالمعنى المطابق للمعنى الأوسع لكلمة إعطاء. وكونه لا ريب فيه هذا رغم كونه مستندًا إلى الحدس له مصدر آخر بإطلاق غير ذلك الذي يوجد بالنسبة إلى وحدة التجارب والذي يصل إلى الإعطاء الخالص في الإدراك المحايث. وبالذات فإن من خصائص المثال الكنطي الاستمهاء المتفحص الذي لا يزيل بالتالي طابعة المفهوم مثلًا (ومن خصائصه كذلك) أن (ص.167) يكون تحديده المطابق لمضمونه ـ أي تيار التجربة هنا ـ غير قابل للبلوغ إليه. كما نرى في الوقت نفسه أن تيار التجربة المعيشة ومقوماته من حيث هي هي تنتسب إليها سلسلة من أحوال الإعطاء القابلة للتمييز بعضها عن بعض والتي ينبغي أن يمثل بحثها النسقي المهمة الرئيسة للظاهرياتية العامة.

ويمكننا كذلك انطلاقًا من تأملاتنا أن نستنتج القضية الاستمهائية الصحيحة والبينة بذاتها والقائلة إنه لا توجد تجربة معيشة عينية يمكن أن تعتبر قائمة بذاتها بالمعنى التام للكلمة. فكل تجربة معيشة بحاجة إلى الاستكمال من جهة علاقة شارطة ليست تحكميةِ من حيث نوعها ولا من حيث شكلها.

فلنتأمل على سبيل المثال أي إدراك خارجي وليكن مثلًا إدراك البيت المحدد هذا آخذين إياه في تمامه العيني فسينتسب إليه عندئذ باعتباره جزءًا محددًا ضروريًا تجربه محيطه وهو في الحقيقة جزء محدد من نوع خاص وضروري لكنه مع ذلك من خارج ماهيته أعني أنه من نوع لا يغير تغيره شيئًا من المضمون الذاتي لإدراك البيت هذا. فبعد كل تغير في تحدد المحيط يتغير كذلك الإدراك ذاته في حين أن الفرق الأدنى من نوع الإدراك وحقيقته الباطنة يمكن أن يعتبرا ثابتي الهوية.

إن كون إدراكين متماثلين تمام التماثل من حيث الماهية في هذه الخصوصية يكونان متماثلين كذلك من حيث تحدد محيطهما أمر غير ممكن بمقتضى المبدأ (وإلا) لكانا الإدراك المفرد نفسه (العيني).

ويمكننا أن نجعل ذلك بينًا بخصوص إدراكين ـ وكذلك بخصوص تجربتين عامة ـ ينتسبان إلى التيار التجريبي نفسه. فكل تجربة تؤثر في مدخل التجربة الأخرى (المنير أو المعتم).

وكان يمكن لتأمل دقيق أن يبين في هذا المضمار أن تيارين تجريبيين (دائرتي وعي بالنسبة إلى أنيين خالصين) لمضمونين ماهويين متماثلين غير قابلين للتصور.كما يتبين كذلك مما هو بعد قابل للرؤية مما تقدم إلى حد الآن أنه لا

توجد تجربة تامة التحديد يمكن لأحد مضمونيها أبدًا أن ينتسب إلى الآخر ولا يمكن أن يكون مشتركًا بينهما إلّا التجارب التي من جنس الباطن الواحد نفسه (حتى لو لم تكن مشتركة بما هي أفراد تجربة) لكنه لا يمكن أبدًا أن يكون لتجربتين «**البهو**» نفسه مطلق التماثل.

84 ـ القصدية (العناية)(*) بوصفها الغرض الظاهرياتي الرئيس

والآن فلنمر إلى خاصية ذاتية للتجارب خاصية يمكننا مباشرة أن نعتبرها الغرض العام للظاهرياتية ذات التوجه الموضوعي (ص.168) أعني إلى القصدية. فبمقتضى كونها خاصية ماهوية ذاتية لدائرة التجربة عامة من حيث إن كل التجارب ذات سهم بنحو من الأنحاء في القصدية حتى لو لم يكن بوسعنا أن نقول بالمعنى نفسه عن كل تجربة إن لها قصدية كقولنا مثلًا عن كل تجربة تحصل تحت نظر كل تفكر ممكن بصفة الموضوع حتى لو كانت لحظة مجردة من التجربة بأنها زمانية. إن القصدية هي ما يميز الوعي بالمعنى الأبرز للتمييز وهي ما يبرر في الوقت نفسه كون تيار التجربة كله تيار وعي ويبرر وصفه بكونه وحدة وعي ما.

وقد اضطررنا بعد في التحليلات التمهيدية للماهية التحليلات الواردة في القسم الثاني من المصنف والمتعلقة بالوعي عامة (**وهي بعد متقدمة على مدخل الظاهريات وبصورة خاصة من أجل تحصيلها بفضل منهج الاستثناء الظاهرياتي**) أن نثقف سلسلة من التحديدات الأعم حول القصدية عامة وحول توصيف الفعل و«**الفكر**» (الكوجيتاسيو)[1]. وقد استعملنا القصدية نفسها إلى حد الآن واضطررنا إلى ذلك رغم أن التحليلات الأصلية لم ننجزها بعد بمقتضى المعيار الصريح للاستثناء الظاهرياتي. ذلك أنها من جوهر التجارب وبالتالي فإنه كان بوسعنا أن ننشغل بها بفضل عزل الاستوعاء النفسي والوضع الوجودي. ولما كان الأمر متعلقًا الآن بشرح القصدية باعتبارها عنوانًا شاملًا لبنى ظاهرياتية تتخلل كل المجالات والتي علينا وضع خطة الإشكالية المتعلقة بهذه البنى تعلقًا

(*) استعمل ابن سينا مفهوم العناية مصدرًا لفعل عني في كلامه على وجود حقائق الأشياء في العناية الإلهية قبل تعينها في الوجود الطبيعي ولم يكن القصد الرعاية بل ما صار يترجم بالقصدية التي تقابل انتونسيو اللاتينية. ومنها انتنسيونالتي أي المعنى الذي في الذهن موضوعًا للوعي. ومنها المعاني الأولية والمعاني الثانوية أو معاني الوضع الأول ومعاني الوضع الثاني بمصطلح الفارابي.. (المترجم).

(1) راجع فيما تقدم الفقرة 36 ـ 38 ص. 64 ـ 69.

جوهريًا **(ما كان مثل ذلك ممكنًا في مدخل عام)** فلنلخص ما قلناه سابقًا ولكن بصيغة ينبغي أن نوطد فيها أهدافنا الحالية بصورة جوهرية.

فنحن نعني بالقصدية خاصية التجارب المتمثلة في «**كونها وعيًا بشيء**». وفي المقام الأول تعترضنا هذه الخاصية العجيبية التي تعود إليها كل الألغاز النظرية العقلية والميتافيزيقية في «**أفكر**» **(كوجيتو)** ضمني: فأي إدراكٍ إدراكٌ لشيء مثلًا إدراك لشيء (من العالم) وكل حكم حكم في حال أمر (سلوك أمر) وكل تقويم تقويم لقيمة أمر وكل إرادة إرادة أمر إلخ... والعمل يتعلق بعمل والفعل بفعل والحب بالمحبوب والفرح فرح بمفرح إلخ... ففي كل «**أفكر**» فعلي يتوجه (يصدر) نظر مشع من (ص.169) الأنا الخالص نحو موضوع متضايف مع الوعي (ويكون) في كل مرة (توجهًا) نحو الشيء وحال الأمر إلخ... ويحقق الوعي به ذا النوع المختلف كثيرًا. والمعلوم أن التفكر الظاهرياتي يقول إنه ليس يوجد في كل تجربة توجه الأنا المتصور والمفكر والمقوم... «**هذا الذي يجعل نفسه منشغلاً بموضعه المتضايف معه**» فـ«**يكون ملتفتًا إليه**» (أو كذلك ملتفتًا عنه ـ ومع ذلك واضعًا إياه تحت نظره)، في حين أنه مع ذلك يستطيع أن يحتوي على قصدية في ذاته. وهكذا فمن البين مثلًا أن الخلفية المؤلفة من الموضوعات والتي من ثم ينتأ من ضمنها الموضوع المدرك إدراكًا معرفيًا وأن التفات الأنا الذي يبرزه يصبح من نصيبه هو فعلًا فيكون بمعيار التجربة المعيشة خلفية مؤلفة من الموضوعات. وأعني أننا حينما نكون الآن متلفتين إلى الموضوع الخالص في حال «**أفكر**» تظهر مع ذلك كثرة كاثرة من الأشياء (فتكون) واعية بصورة شاهدة وتسيل معًا نحو الوحدة الشاهدة التي لمجال الموضوعات الواعي. إنه مجال إدراك بالقوة بمعنى كونه قادرًا على لفت إدراك خاص («**أفكر**» مدرك) إلى كل موضوع يظهر بهذه الصورة ولكن ليس بمعنى يكون وكأن التهيؤات الإحساسية الموجودة بمعيار التجربة المعيشة كما على سبيل المثال في الإحساس البصري والمنتشرة في وحدة مجال الإحساس البصري يكون استيعابًا للموضوع مفقودًا فلا تتكون ظهورات شاهدة من الموضوعات إلّا بفضل التفات النظر إليها عامة.

وإلى هذا تنتسب تجارب أخرى من خلفية الوجود الفعلي التي من جنس انفعال الرضا وانفعال الحكم وانفعال الإرادة إلخ... في درجات مختلفة من بعد الخلفية أو كما يمكننا أن نقول كذلك من بعد الأنا وقربه. ذلك أن الأنا الخالص الذي هو بالفعل والذي هو حي في كل «**فكرة**» هو المرجعية (أو المرتكز ومركز العلاقة). فالرضا والإرادة والحكم وما ماثل كل ذلك يمكن بمعنى خاص أن

يتحقق أعني من قبل أنا يكون في هذا التحقيق «**فاعلاً بصورة حية متجسدة (أو كالحال في تحقيق الحزن ينفعل بالفعل) إلاّ أنه يمكن لمثل هذا الضروب من الوعي أن تتحرك بعد فتطفو على الخلفية من دون أن تكون متحققة. إن هذه الفعليات هي بعد وبمقتضى جوهرها الذاتي «وعي بشيء»**. وبذلك فنحن لم نعالج في ماهية القصدية بما هي خاصية نوعية بالـ«**أفكر**» أعني «**إلقاء النظرة على**» أعني التفات الأنا (الذي هو من ناحية أخرى أمر لا يزال بحاجة إلى الفهم والبحث بحثًا ظاهرياتيًّا) بل بالأحرى (ص.170) فإن هذا الفعل الفكري يعد بالنسبة إلينا جهة خاصة من الكلي الذي نسميه قصدية.

على سبيل الاصطلاح

عرفنا في كتابنا البحوث المنطقية هذا الكلي بالذات بكونه خاصية الفعل وكل تجربة عينية من هذه الخاصية نسميها فعلًا. لكن الفهوم السيئة الدائمة التي عرفها مفهوم الفعل هذا فرض علي (**هنا كما في دروسي التي ألقيتها بعد منذ سلسلة من السنوات**) أن أحدد المصطلح بشيء من الحذر وألا أواصل استعمال عبارتي **الفعل والتجربة القصدية** من دون حروز مسبقة استعمال المصطلحين المتكافئين. وسأبرز بصورة أوسع أن مفهوم الفعل الذي وضعته في البداية مفهوم لا يمكن تجنبه بإطلاق لكنه من الضروري نقرأ بصورة دائمة حساب الفرق الجهوي بين الأفعال تامة التحقق والأفعال غير التامة التحقق.

فحيثما لا نجد جملة توضيحية أي حيثما يكون الكلام على الأفعال بإطلاق فإن القصد الذي ينبغي أن يفهم من مصطلحنا هو بصورة حصرية الأفعال التامة التحقق التي هي حقيقة إن صح القول الأفعال الحاصلة بالفعل.

ومن جهة ثانية فإنه ينبغي أن نلاحظ بصورة عامة أن كل المفاهيم في الظاهرياتية التي هي في بدايتها أعني كل المصطلحات بنحو ما ينبغي أن تبقى سيالة وأن تواصل دائمًا بقاءها في حال الانطلاق للتخلق بحسب التقدم الحاصل في تحليل الوعي والمعرفة بالصفائح الظاهرياتية الجديدة ضمن ما هو في المقام الأول شاهد في وحدة لامتمايزة العناصر. وكل المصطلحات المنتخبة لها توجهات تناسق وهي تحيل إلى اتجهات علائقية ينتج عنها أنها لا تستمد مصدرها من صفيحة ماهوية فحسب ومن ثم ينتج أنه يكون من الأفضل أن نحد من الاصطلاح أو حتى أن نغيره. وهكذا فإنه لا يمكن أن ننتظر اصطلاحًا نهائيًّا إلّا في درجة بالغة التقدم من تطور العلم. وإنه لمن المغالطة وقلب الأسس أن نخضع من بداية الشروع في

العروض العلمية شديدة الطموح للمعايير الصورية التي لمنطق المصطلح وأن نطلب مصطلحات بداية تكون من نوع لا تحدده في المقام الأول إلّا الحصائل الختامية لتطورات علمية أعظم. أما بالنسبة إلى البداية فإن كل عبارة تكون جيدة وخاصة كل ما اختير من عبارة تصويرية مناسبة تمكن من أن تربط نظرنا على حدث ظاهرياتي قابل للاستيعاب الواضح. إن الوضوح لا يستثني مدخلًا يتصف ببعض عدم التحديد. ويكون مزيد تحديده أعني توضيحه بالذات المهمة المقبلة كالحال من ناحية ثانية في المقارنات (ص.171) في تغيير علاقات التحليل الباطني الذي ينبغي تحقيقه. إن الذين لا يرضون عن الإحالات الحدسية المقدمة بحيث يطلبون أن تكون **(مفهومات الظاهرياتية)** مثل الحدود العلمية الدقيقة أو أولئك الذين يعتقدون أنه بواسطة مفهومات ظاهرياتية يزعمونها وكأنها قد اقتنيت بصورة ثابتة من خلال تحليل زوج من الأمثلة غير اللطيفة فيندرجون بحرية في فكر علمي لا يستند إلى الشهود الحدسي مدعين تشجيع الظاهرياتية كلا الفريقين فكر لا يزال مع ذلك إلى حد كبير في بداية **(المعرفة العلمية)** ولم يستوعب بعد ماهية الظاهرياتية والمنهجية التي تقتضيها بصورة مبدئية.

وما قلناه لا يقل صحة بالنسبة إلى الظاهرياتية ذات التوجه النفسي التجريبي بمعنى الوصف الضروري للمحايث جوهريًا من محددات الظاهرات النفسية.

إن مفهوم القصدية عند تصوره بكيفية غير محددة كما فعلنا هو في بداية الظاهرياتية مفهوم غاية وحصيلة augsgans Begriff ومفهوم بداية وتأسيس Grund Begriff لا غنى عنه. فالكلي الذي يرمز إليه يمكن أن يكون قبل التحليل الدقيق مفهومًا لا يزال قليل التحديد ويمكن أن يرد في عدد كبير من الأشكال المختلفة بالجوهر بل يمكن أيضًا أن يكون من الصعوبة بمكان أن نعرض بتحليل أكثر صرامة ووضوحًا ما تتقوم به ماهية القصدية حقيقة وما المكونات العينية التي تحملها تلك القصدية وما هو بالذات غريب عنها ـ إلّا أن التجارب في كل الأحوال تقع ملاحظتها من منظور محدد وذي أهمية هي الأعلى عندما نعرفها بوصفها **تجارب قصدية** فنقول عنها إنها **وعي بشيء**. ولا يهمنا في هذا القول إن كان الأمر متعلقًا بتجارب عينية أو بصفائح تجربة مجردة. ذلك أن هذه الصفائح (تتمثل) هي بدورها (في) أن تظهر هذه الخاصية موضوع الإشكال.

85 ـ المادية الحسية والصورة القصدية

أشرنا فيما تقدم **(عندما وصفنا تيار التجربة بكونه وحدة الوعي)** أن القصدية بصرف النظر عن أشكالها ودرجاتها شديدة الإلغاز وهي كذلك مماثلة

لوسط كلي يحمل في ذاته حصريًا كل التجارب بما في ذلك التجارب التي لا تتميز بكونها تجارب قصدية. ومن منطلق درجة الملاحظة التي نلتزم بها والتي تتخلى عن الولوج إلى أعماق القصدية المظلمة فإن كل وعي مكون لتجربة الزمانية يغوص (في كل التجارب) بل إنه يقبلها كلها لكأنها أحداث زمانية واحدة تعرض في التفكر المحايث. ولكن علينا مع ذلك أن نميز بين: (ص.172)

1 ـ كل التجارب التي وصفت في «**البحوث المنطقية**» بكونها مضمونات أولية[1].

2 ـ وكذلك مراحل التجارب التي تحمل في ذاتها خاصية القصدية.

فالأولى ينتسب إليها تجارب معينة هي بمقتضى الجنس الأعلى تجارب حسية موحدة أي مضمونات إحساسية مثل معطيات اللون واللمس والصوت وما ماثل ذلك والتي لم نعد نخلطها مع عناصر ظهور الأشياء كاللونية وعدم الملاسة إلخ... التي هي بالأحرى وسائط عروضها بصفة التجربة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى اللذة الحسية والألم وأحاسيس الشهوة إلخ... كذلك العناصر الحسية من دائرة الغرائز. ونجد مثل معطيات التجارب العينية هذه بوصفها مقومات في تجارب عينية شاملة فتكون في الحقيقة بحيث تضع على تلك العناصر الحسية نوعًا من صفيحة محيية ومضفية للمعنى (**أي أنها تتضمن بالجوهر إضفاء المعنى**) وهي صفيحة يكون بتوسطها ما هو حسي رغم كونه لا يتضمن بذاته أي شيء من القصدية هو ما تحصل التجربة القصدية بفضله.

فهل مثل هذه التجارب الحسية في تيار التجربة خاصة وبصورة ضرورية تحمل أي نوع من الاستيعاب المحيي (**مع كل ما تقتضي هذه من ناحية ثانية في الخصائص وما تجعله ممكنًا**) أو وهو ما نقوله كذلك هل هي تقوم دائمًا في وظائف قصدية ذلك أمر لا يمكن حسمه هنا. ثم إننا من ناحية ثانية نبقي في المقام الأول المشكل مطروحًا هنا مشكل: **هل يمكن للخصائص التي تنتج قصدية أن تكون ذاتًا من دون أسس حسية؟**

---

(1) 6.1 **البحوث المنطقية** الفقرة 58 ص.652 ثم إن مفهوم المضمون الأولي نجده بعد في كتابي **فلسفة علم العدد** 1891 ص.72 وما يليها.u.ö .

وفي كل الأحوال فإن مجال الظاهرياتية كله **(في كل الزمانية المتكون ضمن الصفيحة المثبتة بصورة دائمة)** تؤدي فيه هذه الثنائية والوحدة الجديرة بالملاحظة بالنسبة إلى المادة الحسية والصورة القصدية دورًا مسيطرًا. وفي الحقيقة فإن مفهومي المادة والصورة هذين يفرضان نفسيهما علينا مباشرة كلما استحضرنا أية حدوس واضحة أو تقويمات قمنا بها أو أفعال استملاح أو إرادة أو ما ماثل. إنها التجارب القصدية ماثلة هنا بوصفها وحدات بفضل إضفاء المعنى **(في معنى شديد السعة لإضفاء المعنى)**. إن المعطيات الحسية تعرض بوصفها مادة بالنسبة إلى التصويرات القصدية أو إضفاءات المعنى من صفائح مختلفة وبوصفها مؤسسة ببساطة وبصورة تخصها نوعيًا (ص. 173) كما سنناقش ذلك بصورة أدق. أما إلى أي حد يكون هذا القول مناسبًا فإن نظرية المتضايفات ستزيد ذلك توطيدًا من وجه آخر. وأما بخصوص الإمكانات التي سبق ذكرها والتي تكون غالبًا مفتوحة فإنها قد تكون أهلًا كذلك للاعتبار مواد صورية وصورًا خالية من المادة.

ولنضف من منظور الاصطلاح ما يلي. فالعبارة «**مضمون أولي**» لم تعد تبدو لنا كافية الدلالة. ومن جهة ثانية فإن عبارة «**التجربة المعيشة الحسية**» غير قابلة للاستعمال للدلالة على المفهوم نفسه، وذلك لأن الكلام العام عن الإدراكات الحسية والحدوس الحسية عامة والسعادة الحسية وما ماثل يعترض طريقها حيث لا يقتصر أمر الوصف بالحسي على مجرد التجارب المادية بل هو يتعداها إلى التجارب القصدية. وبين أن الأمر لم يكن ليكون أحسن لو تكلمنا على مجرد تجارب حسية أو تجارب حسية خالصة بفضل تعدد دلالاتها الذاتية. وتأتي في هذا المضمار الدلالات الذاتية التي تنتسب إلى كلمة «**حسي**» والتي تبقى خلال الاستثناءات الظاهرياتية. وبصرف النظر عن تعدد الدلالة الذي يعرض بالمقابل مع (دلالة) «**مضف للمعنى**» و«**حسي**» والذي هو بدرجة من الإزعاج في بعض الأحيان فيكاد تجنبه يكون متعذرًا فإنه علينا أن نشير إلى ما يلي: إن الحساسية في معنى أدق تعني الفضالة الظاهرياتية التي تمدنا بها الحواس بصفتها وسائط في الإدراك الخارجي العادي. ويتبين بعد الاستثناء الظاهرياتي قرابة ماهوية مع المعطيات الحسية ذات الصلة والتي هي للحدوس الخارجية ويطابقها ماهية جنسية ذاتية أعني مفهوم أساسي للظاهرياتية. لكن الحساسية تشمل كذلك بصورة أخرى وفي ماهية الحس الموحد الأحاسيس الحسية والغرائز التي لها وحدتها الجنسية الذاتية ومن جهة ثانية كذلك قرابة ماهوية من نوع أعم مع الحساسيات بمعناها الأدق ـ وكل ذلك بصرف النظر عن الاشتراك التي تعبر

خاصة عن مفهوم المادة الوظيفي. وهذان الأمران معًا يفرضان العبارة القديمة التي نجدها في الكلام الأصلي الدقيق على الحساسية بخصوص دائرة الوجدان ودائرة الإرادة أعني بخصوص دائرة التجارب القصدية التي تعرض فيها المعطيات الحسية للدائرتين المشار إليهما بصفة المادة التوظيفية. إلّا أننا نحتاج مع ذلك إلى مصطلح جديد يمكن من التعبير عن المجموعة كلها بفضل وحدة الوظيفة والفارق مع الطابع المكون وأن نختار لذلك عبارة **المعطيات الهيولانية أو الخامية** أو حتى مجرد **الخام**. وحيثما صح ذلك فإن إيقاظ الذكر بالقدامى من وجه نوع عباراتهم التي لا غنى عنها فإننا سنقول **الخام الإحساسي** أو حتى **الخام الحسي**. (ص. 174).

إن ما يصور الخام فيجعله تجارب قصدية والأمر الخصوصي الذي يحصل القصدية هو بالذات عين ما يضفي معناه النوعي على كلامنا على الوعي: **فحيثما يشير الوعي نفسه بالذات إلى شيء يحصل الوعي**. ولما كان من المعلوم أن الكلام على عناصر الوعي وعلى الوعي وعلى كل الصور المثيلة وكذلك الشأن بالنسبة إلى الكلام على العناصر القصدية بواسطة الالتباسات المتنوعة وبينة الحصول أن ذلك الكلام غير قابل للاستعمال فإننا نورد مفهوم **العنصر الاكتناهي** أو بصورة أكثر اختصارًا **الاكتناه**. فهذه **الاكتناهات** تكون الخاصية النوعية للعقل المكتنه في أوسع معنى الكلمة التي تعيدنا إلى كل تجاربه القصدية عامة والأفكار بعد كل أشكال الحية وبذلك تشمل الكل (وبصورة جوهرية لا تشمل إلا) ما هو شرط استمهائي لمثال الصورة. وفي الوقت نفسه فإنه ليس من عدم المرغوب فيه أن تكون كلمة العقل المكتنه في إحدى دلالاته الممتازة يذكر بالذات بـ«**المعنى**» رغم أن إضفاء المعنى يتحقق في العناصر الاكتناهية ويشمل كثرة من الأمور بالاقتصار على كونه أساسًا لأحد مفهومات المعنى البارزة ذي الصلة بإضفاء المعنى.

وقد يكون اعتبار هذا الوجه من التجارب الاكتناهية بوصفه الوجه النفسي اعتبارًا ذا أساس جيد. ذلك أن الكلام على ما تصدر عنه القصدية هو ما يتوجه إليه نظر علماء علم النفس الفلسفي بنوع من التفضيل خلال كلامهم على النفس والنفسي، في حين يكون مدار الكلام على عناصر الجسد وفاعلياته الحسية. إن هذا الميل القديم يجد ترجمة طابعه الأساسي في تمييز برنتانو بين النفسي و(المادي) الطبيعي من الظاهرات. وهي ترجمة ذات دلالة خاصة لكونها رائدة بالنسبة إلى تطور الظاهرياتية رغم أن برنتانو ذاته قد بقي بعيدًا عن الأرضية

الظاهرياتية التي طلبها فعلًا أعني بالذات **التمييز بين مجالات التجربة في العلوم الطبيعية ومجالاتها في علم النفس**. وما يعنينا هنا خاصة يقتصر على ما يلي: برنتانو لم يجد في الحقيقة العناصر المادية وعلة ذلك أنه لم يأخذ بعين الاعتبار التمييز المبدئي بين الظاهرات الطبيعية بوصفها عناصر مادية (معطيات إحساسية) والظاهرات النفسية بوصفها في التصور الاكتناهي للعناصر الشيئية التي تظهر في المقام الأول (لون الشيء وشكل الشيء وما ماثل) بل هو على العكس ومن الجانب الآخر من مفهوم (ص.175) الظاهرات الطبيعية التي أبرز خصائصها في واحدة من تحديداته الفاصلة بواسطة خاصية القصدية. وبفضل ذلك بالذات استعمل برنتانو «**الطبيعي**» في ذلك المعنى الممتاز الذي كان له في دلالة الكلمة التاريخية توكيد معين حتى لو لم يكن له أي بروز في واجهة عصرنا.

لكن ما يؤيد معارضة استعمال هذه الكلمة بصفة المكافئ للقصدية هو وضعية أنه ليس من المناسب دون شك أن نصف الطبيعي بهذا المعنى والنفسي بمعنى ما ينتسب إلى علم النفس (أعني إلى ما هو الموضوع الذاتي لعلم النفس) بالكيفية نفسها. وفضلًا عن ذلك فإن لنا كذلك بخصوص هذا المفهوم الأخير التباسًا غير مقبول يعود مصدره إلى الميل المشهور إلى «**علم نفس من دون نفس**». ولهذا علاقة بكوننا نضع تحت عنوان «**النفسي**» ـ وخاصة النفسي بالفعل بمعنى ما يقابل الاستعدادات النفسية المطابقة ـ مع تفضيل للتجارب المعيشة التي نعتبرها موضوعة عينيًّا في وحدة تيار التجربة المعيشة. والمعلوم أنه لا يمكن أن نتجنب وصف الحوامل الحقيقية لهذا النفسي أعني الكائنات الحية أي نفوسها وصفاتها النفسية الحقيقية كذلك بكونها طبيعية أي بوصفها موضوعات لعلم النفس. إن «**علم النفس من دون نفس**» يخلط كما يمكن أن يبدو لنا عزل الكائنات النفسية بمعنى أية نفس ميتافيزيقية مبهمة وعزل النفس عامة أعني النفس التي هي حقيقة نفسية معطاة فعليًّا في العيان والتي تعد أحوالها تجارب. إن هذه الحقيقة ليست إطلاقًا تيار التجربة المرتبط بالجسد وبنحو من الأنحاء منتظم عيانيًّا والتي تكون مفهومات الاستعداد بالنسبة إلى انتظاماتها مجرد قرائن. إلّا أنه كما هي الحال دائمًا فإن التباسات الدلالة وقبل كل شيء وضعية المفهومات المسيطرة سابقًا مفهوم النفسي لا تتوجه إلى معنى ما هو قصدي نوعيًّا هذه الالتباسات تجعل الكلمة غير قابلة للاستعمال بالنسبة إلينا.

وهكذا نبقي على كلمة «**مكتنه**» ونقول: **إن لتيار الوجود الظاهرياتي صفيحة خامية وصفيحة اكتناهية**. ويمكن أن توصف التأملات والتحليلات

التي تعالج ما هو مادي خاصة بكونها ظاهرياتية هيولانية كما أن العناصر الاكتناهية المناظرة لها من جهة ثانية يمكن أن توصف بكونها ظاهرياتية اكتناهية. والتحليلات الأكثر ثراء والأهم بصورة لا مثيل لها توجد إلى جانب الاكتناهي (من مقومات النفس). (ص. 176).

86 ـ مسائل الفعاليات (النفسية):

إلّا أن المسائل الأعظم بإطلاق هي مسائل الفعاليات أعني مسائل «**تكوين موضوعات الوعي**». إنها تتعلق بالكيفية التي تحقق بها اكتناهات بخصوص الطبيعة مثلًا تنفيس ما هو خامي فتتشابك في متصلات وتأليفات متنوعة ومتحدة لتكون وعيًا بشيء بحيث تبرز وحدة الشيئية فيها بصورة متطابقة تقبل الإبانة والتحديد العقلي.

إن «**الفعالية**» بهذا المعنى (الذي هو معنى مختلف اختلافًا تامًّا بالمقارنة مع المعنى الرياضي)(*) هي شيء تام الخصوصية النوعية وهي تتأسس في الماهية الخالصة للاكتناه. فالوعي هو بالذات وعي بشيء إنه ماهيته ومعناه وبنحو ما فهو يحتوي في ذاته على خلاصة النفس والروح والعقل. فليس الوعي عنوانًا لمؤلف نفسي من مضمون اختلطت عناصره الذائبة أو لحزمة أو تيارات من الإحساسات التي هي بذاتها فاقدة للمعنى أو هي خليط تحكمي يمكن أن يكون خاليًا من كل معنى بل هو بصورة متصلة وعي ومنبع كل عقل وكل «**لا ـ عقل**» وكل حق وكل «**لا ـ حق**» وكل حقيقة وكل بدعة وكل ذي قيمة وكل عديم القيمة وكل فعل وكل «**لا فعل**». والوعي مختلف بإطلاق عما يريد أصحاب النزعة الحسانية أن يروه من المادة التي هي في الواقع عديمة المعنى بذاتها ولاعقلانية لكنها في الحقيقة قابلة للتصوير العقلي. وما يفيده هذا التصوير العقلي هو ما سنتعلم كيف نفهمه قريبًا مزيد فهم وأفضل.

(*) نبقي على هذه الجملة الاعتراضية رغم كونها غير ضرورية في الترجمة العربية لأن الكلمة ليست واحدة كما في الألمانية حتى نضطر للتمييز بين المعنى الرياضي والمعنى النفسيFunktion. بمعناها الرياضي هي الدالة أو علاقة التبعية بين متغيرين وليس هذا القصد بل القصد هو فعالية الاكتناه التي تصور المضمون الخام. (المترجم).

إن وجهة نظر الفعالية وجهة مركزية بالنسبة إلى الظاهرياتية وهي فعالية تشمل البحوث المنبعثة منها دوائر الظاهرياتية كلها وبصورة حصرية تقريبًا وهي تدخل كل التحليلات الظاهرياتية بنحو من الأنحاء في خدمتها بوصفها جزءًا مقومًا أو درجة متفرعة عنها. ففي موضع التحليل والمقارنة والوصف والتصنيف في كل هذه الأمور المتعلقة جميعًا بالتجارب الجزئية تنضوي ملاحظة الجزئيات تحت المنظور الغائي لفعاليتها لتجعل الوحدة التأليفية ممكنة. إن الملاحظة تتوجه إلى ما هو من طبيعة الماهية في التجارب نفسها وفي إضفاءاتها للمعنى وفي اكتناهاتها التي هي بنحو ما اكتناهات مرسومة مقدمًا وهي بنحو ما تناويع الوعي التي ستصدر عنها: من ذلك في دائرة التجربة والفكر التجريبي على سبيل المثال متصلات الوعي المتنوعة وبصرف النظر عن ترابطات تجارب الوعي التي هي مترابطة بواسطة الانتساب المشترك للمعنى نفسه وبواسطة الوعي الموحد الشامل الوعي بالأمر الموضوعي الواحد نفسه الذي (ص. 177) يكون تارة فيما هو معطٍ إعطاء شاهدًا وطورًا فيما يظهر بتلك الكيفية أعني ما هو محدد تحديدًا موضوعيًّا بمقتضى الفكر. إنها تحاول البحث في كيف يكون كل نوع قائم بذاته وموضوعيًّا وليس وحدات حقيقية محايثة كيف يكون واعيًّا ومفكرًا فيه وكيف ينتسب إلى هوية صيغ الفكر الواعي بها التي لبنى شديدة الاختلاف وهي مع ذلك مقتضاة بحسب الماهية وكيف تكون هذه البنى قابلة للوصف المنهجي الدقيق. ثم هي بالإضافة إلى ذلك كله تحاول أن تبحث في كيف يمكن لوحدة موضوعية لكل إقليم موضوعي وكيف يمكن لكل مقولة أن تحضر وأن تغيب بمقتضى الوعي بالتطابق مع العنوان المضاعف للعقل واللاعقل وأن تتحدد في الفكر الواعي بدقة أو بصورة أخرى بل وكيف تُرفض وينبغي لها أن تُرفض بصورة تامة لكونها مجرد ظهور عدمي. وفي علاقة بهذا نجد كل التمييزات تحت العناوين المبتذلة وتامة الإلغاز: **الواقع وخلب الظاهر والواقع الحقيقي وظاهر الواقع والقيم الحقيقية والقيم الظاهرة والقيم غير الحقيقية إلخ... العناوين التي يتصل توضيحها الظاهرياتي بهذا المجال.**

ويجدر بنا بصورة ذات عموم أشمل أن نبحث كذلك في الكيفية التي تتكون بها كل الوحدات الموضوعية لكل إقليم ومقولة بحسب ما يقتضيه الوعي. ويجدر بنا أن نبين بصورة نسقية كيف أن كل العلاقات لكل وعي بها فعلي وممكن ـ وبالذات بوصفها إمكانات ماهوية ـ أن تكون بواسطة ماهيتها ذات رسم سابق التخطيط أعني الحدوس التي لها بها تعلق مرسل أو مؤسس وصيغ الفكر التي من

درجة أدنى أو أعلى والصيغ المبهمة أو الواضحة والصيغ الصريحة أو غير الصريحة والتي تنتسب إلى ما قبل العلم أو التي هي علمية وهكذا دواليك إلى الصيغ الأرفع للعلم النظري الصارم. إن كل الأجناس الأساسية للوعي الممكن وما ينتسب إليها من تحولات وانصهارات وتأليفات يجدر بنا أن ندرسها نسقيًّا بصورة **العموم الاستمهائي** والخلوص الظاهرياتي وأن نجعلها بينة (فنبين) كيف يمكنها أن ترسم مسبقًا بواسطة ماهيتها الذاتية خطاطة كل الإمكانات الوجودية (وعدم الإمكانات الوجودية) وكيف يمكن لقوانين ماهوية مطلقة الثبات للمتضايف مع الموضوع الموجود تكون بالنسبة إلى علاقات الوعي النسقية مضمونًا ماهويًّا مطلق التحديد وكيف يكون الوجود بالعكس محايدًا بالنسبة إلى مثل هذه العلاقات النسقية مع الموضوع الموجود وكل ذلك دائمًا في علاقة بالأقاليم الوجودية وبكل درجات العموم نزولًا إلى الوجود المتعين.

إن الظاهرياتية تصل إلى حيزها الذاتي في موقفها **الاستمهائي** الخالص **والعازل** عن كل المفارقات (ص.178) (أي) إلى الوعي الخالص والضروري لهذا المركب التام للمسألة المتعالية في معناها النوعي فتستأهل من ثم اسم الظاهرياتية المتعالية. ففي حيزها الذاتي ينبغي أن تصل إلى أن التجارب ليست أمورًا تحكمية ميتة كأن تكون مجرد «**مركبات مضمونية**» لا تدل على شيء ولا تعني شيئًا وينظر إليها بمقتضى عناصر وصور مركبة وأصناف وفروع أصناف بل ينبغي السيطرة عليها بوصفها بصورة مبدئية إشكالية حقيقية إشكالية تقدم نفسها بوصفها تجارب قصدية وتقدم نفسها بصورة خالصة بواسطة ماهيتها الاستمهائية باعتباراها «**وعيًا بـ...(كذا)**».

ومن الطبيعي أن الوجه الهيولاني الخالص من الظاهرياتية يندرج تحت الوعي المتعالي. ثم إن له خاصية الفن التام في ذاته وله من حيث هو هو قيمته في ذاته لكنه من جهة ثانية ذو أهمية من المنظور الوظيفي لكونه يترك صدى في النسيج القصدي أي خامات ممكنة للتصويرات القصدية. فالأمر لا يتعلق بصعوبات المسائل فحسب بل هو يتعلق كذلك برتبة درجتها من منظور المثال الأعلى لمعرفة مطلقة وهو أمر يوجد في العمق تحت الظاهرياتية الاستمهائية والوظيفية (وهو ما لا يفصل بينهما في الغاية).

ولننتقل الآن إلى تحريرات أكثر دقة في متوالية من الفصول.

ملاحظة

إن كلمة وظيفة في صلتها بـ«**الوظيفة النفسية**» استعملها شتومبف[1] في دراساته الأكاديمية البرلينية المهمة بالمقابل مع ما يسميه «**ظهورًا**». والمقصود بهذا الفصل بين الأمرين هو الفصل باعتباره فصلًا منتسبًا إلى علم النفس وله إذن تطابق مع مقابلتنا (**المستعملة في المجال النفسي لا غير**) الفاصلة بين الأفعال والمضمونات الأولية. وينبغي أن نلاحظ أن المصطلحات التي فيها نظر في عروضنا لها دلالة مختلفة بإطلاق عن مصطلحات هذا الباحث المحترم. وقد حصل بعد مرات عديدة أن خلط القراء السطحيون لمصنفات الطرفين بين الأمرين بحيث رفضوا معًا مفهوم شتومبف للظاهرياتية (**باعتبارها نظرية ظهورات**) ومفهومنا لها. ولعل ظاهرياتية شتومبف مطابقة لما اعتبرناه فيما تقدم ظاهرياتية هيولانية إلّا أن تحديدنا في مدلوله المنهجي (ص. 179) يجعلها بالجوهر مشروطة بالأطر الشاملة للظاهرياتية المتعالية. ومن جهة ثانية فإن فكرة (**الظاهرياتية) الهيولانية** تُنقل بالطبع من الظاهرياتية إلى **حيز علم نفس استمهائي ينبغي حسب نظرتنا أن تنضوي تحته ظاهرياتية شتومبف.**

(1) ك. شتومبف «**مظاهر وظائف نفسية**» (ص.4 والمواليات) «**في تصنيف العلوم**»: وكلاهما صدر في أعمال الأكاديمية البروسية للعلوم لسنة 1906.

الفصل الثالث

الاستكناه والمستكنَه(*)

87 ـ ملاحظات أولية

من اليسير بيان خاصية التجربة القصدية في عمومها. فجميعنا نفهم عبارة «**وعي بشيء**» بضروب التمثيل الاختيارية. وعلى هذا القدر يكون تصور الخصائص الماهوية الظاهرياتية المناظرة لها أعسر تصورها خالصة وبصورة صحيحة. فكون هذا العنوان يحيط بمجال كبير مما تثبته الملاحظة العسيرة وفي الحقيقة مما تثبته **الملاحظات الاستمهائية** ذلك ما يبدو أمرًا لا يزال اليوم غريبًا عن غالب الفلاسفة وعلماء النفس (**إذا كان علينا أن نقضي في الأمر استنادًا إلى أدبيات المجال**). ذلك أنه في هذا المجال لا شيء مما يستحق الذكر تحقق أكثر من أن يقول المرء ويرى أن كل تصور يحيل إلى تصور متقدم وأن كل حكم يحيل إلى محكوم فيه ما سابق إلخ... أو كون المرء إضافة إلى ذلك يشير إلى المنطق أو إلى نظرية المعرفة أو إلى الأخلاق مع بداهاتها الكثيرة ويصفها بكونها

(*) الكلمة المستعملة يونانية وتعني العقل الحدسي للماهيات المتعينة في الأفراد (أرسطو) أو التي هي نماذج الأفراد (أفلاطون) دون وساطة أو نظر ومن ثم فهو فعل يطلب الكنه أو الماهية. لذلك اخترنا فعلًا عربيًّا وأعطيناه صيغة الطلب لنفيد المعنيين. فكل فعل إدراكي يتضمن هذا الأصل الذي يحدد طبيعته من خلال إدراك الماهية الموحدة لمضمونه أو لخام الإدراك. وذلك هو القصد من النوييما التي هي موضوع النواة. وقد نفضل لاحقًا استعمال الفعل دون زيادة الطلب فتكون الكَنه (مصدر كنه) والمكنوه (اسم مفعول كنه). وقد نستعمل أحيانًا فعلًا قل الانتباه إلى أهميته لصلته بالمقابلة بين الوجودين في الأذهان وفي الأعيان أعني فعل ذَهَنَ فيكون الاستكناه ذَهْنًا ويكون المستكنه مذهونًا. (المترجم).

تنتسب إلى ماهية القصدية. ويعد ذلك في الوقت نفسه كيفية شديدة البساطة للقول إن نظرية الماهية الظاهرياتية شيء شديد القدم وإنها اسم جديد للمنطق القديم وفي كل الأحوال ادعاء حيازة الفنون التي تجعل في مكانها. ذلك أن المرء من دون تصور الخصوصية الذاتية للموقف المتعالي ومن دون تملك فعلي **لحيز الظاهرياتية** الخالصة يمكنه في الحقيقة أن يستعمل اسم الظاهرياتية لكنه لا يملك مسماها. وفضلًا عن ذلك فإنه لا يكفي مثلًا تغيير الموقف بمجرده أعني مجرد تحقيق **الاستثناءات الظاهرياتية** لكي نجعل المنطق الخالص بذلك شيئًا مماثلًا للظاهرياتية. ومهما أمكن للإنسان من الاستشهاد بقضايا منطقية خالصة أو الاستشهاد بالنحو نفسه بقضايا وجودية خالصة أو بقضايا خلقية خالصة أو بأية قضايا أخرى قبلية خالصة أو بأية عبارات ظاهرياتية حقيقية أو بأية صفائح ظاهرياتية تنتسب إلى كل منها فإن ذلك ليس بالأمر المضمون أصلًا، بل إن ذلك على العكس يخفي أعسر المسائل بإطلاق المسائل التي يكون معناها محجوبًا عن كل أولئك الذين ليس لهم بعد أية فكرة حول الفروق الأساسية التي تحدد المعيار في هذا المجال. وفي الحقيقة فإنها (ص. 180) **(إذا كان علي أن أقضي في الأمر انطلاقًا من تجربتي الخاصة)** طريق طويلة وشائكة الطريق التي توصل إلى الإحاطة بالمعنى الحقيقي للإعطاءات النفسية المحايثة ثم إلى الظاهرياتية وأخيرًا إلى كل العلاقات الماهوية المتناسقة التي تجعلنا نفهم فهمًا قبليًا العلاقات المتعالية التي توصلنا إلى ذلك انطلاقًا من البداهات المنطقية الخالصة ومن بداهات الدلالة النظرية والوجودية والاستمهائية والأمر نفسه من نظرية المعرفة المعيارية المعتادة والنفسية. ويصح الأمر نفسه حيثما أمكننا دائمًا أن نبادر لكي نحقق التخلص من بدهيات الأشياء حتى نحصل ما ينتسب جوهريًا إلى (الوجه) الظاهرياتي (منها).

وهكذا إذن فعبارة «**وعي بشيء**» هي عبارة كثيرة البينونة بنفسها. لكنها في آن وبأعلى صورة عبارة غير بينة بنفسها كذلك. فالسبل الخاطئة السبل المتاهية التي تؤدي إليها الأفكار الأولية تولد بيسر شكاكية تنفي كل ما هو غير مريح من دائرة الإشكال. وليس بالأمر القليل أن يسد الممر لمجرد أنها لا تستطيع أن تحصل من ذاتها التجربة القصدية، وعلى سبيل المثال تجربة الإدراك الحسي تجربته التي بواسطتها ومن حيث هي تجربة إدراك حسي تحيط بماهيتها الذاتية.

فهي لا توجه التجربة بدلًا من العيش في الإدراك وأن تكون ملتفتة لملاحظة المدرَك ومشْهدة له أن تصوب النظر بالأولى إلى (فعل) الإدراك أعني إلى وحدات كيفيات الإعطاء للمدرَك فتأخذ ما هو مقدم في تحليل الماهية المحايثة مثلما يتقدم لها (مثلما يُعطى لها). فإذا حصل الإنسان الموقف الصحيح ومتنه بالتدرب عليه وإذا حصل المرء قبل كل شيء الصبر على إنجاز سلسلة الإعطاءات الماهوية الواضحة بحال التحرر الجذري من الأحكام المسبقة لئلا يتهم بشيء من النظريات السارية والمحفوظة تحققت له بصورة مباشرة نتائج ثابتة ونتائج متماثلة في كل المواقف المتماثلة وحصلت له إمكانات ثابتة تكون وسائط تبليغ مغاير حتى لما سبقت رؤيته فتمكن من امتحان أوصافه وتخلص مما يغيب عن البال من الخلط في دلالات الكلمات الجوفاء والأخطاء التي هي ممكنة هنا أيضًا كحالها في كل مجال صحة معتبرة بفضل تعيير بمعيار الحدس فتجعلها معلومة وتلغيها. والآن فلنتوجه إلى الأمور في نفسها.

88 ـ مقومات التجربة الواقعية والقصدية: المستكنه

فإذا توجهنا كالحال في تأملاتنا الحالية عامة إلى البحوث العامة التي تقبل التصور إن صح القول باعتبارها العتبة التي تبدأ منها الظاهرياتية والتي هي محددة لكل علاج منهجي آخر اصطدمنا مباشرة فيما يخص القصدية (ص. 181) بفصل تام الطابع الأساسي أعني الفصل بين **المقومات الذاتية** للتجارب القصدية ومتضايفاتها القصدية أعني **المتضايفات مع مقوماتها**. وقد لامسنا بعد في الترجيحات الاستمهائية الأولية من القسم الثاني هذه التمييزات[1] (الفاصلة بين مقومات التجارب القصدية ومتضايفاتها). فهي تفيدنا خلال الانتقال **من الموقف الطبيعي (العادي) إلى الموقف الظاهرياتي في** توضيح الوجود الخصوصي للدوائر الظاهرياتية. أما كونها تحصل على أهمية جوهرية ضمن هذه الدوائر ذاتها وكذلك في إطار **الاستثناء المتعالي** لكونها تصبح شارطة لكل إشكالية الظاهرياتية فإن ذلك ما لم يكن بالوسع الكلام فيه هناك (في القسم الثاني). فمن ناحية أولى علينا كذلك أن نميز الأجزاء والعناصر التي نكتشفها بفضل التحليل الفعلي للتجربة حيث نعالج التجربة

(1) راجع الفقرة 41 ص. 73 والمواليات.

باعتبارها موضوعًا مثلها مثل أي موضوع آخر طالبين معرفة أجزائها المقومة أو غير المقومة والعناصر التي تتقوم منها بالفعل. ولكن من جهة ثانية توجد **التجربة القصدية** أي الـ«**وعي بشيء**» وتكون بمقتضى ماهيتها على سبيل المثال بصفة التذكر أو بصفة الحكم أو بصفة الإرادة إلخ.. فكان بوسعنا حينئذ أن نسأل عما نعنيه جوهريًا بمقتضى جانب هذا الـ«**بشيء**».

إن كل تجربة قصدية بفضل عناصرها الاستمهائية هي كذلك (تجربة) استمهائية. إنها تتضمن في ذاتها ماهيتها أي ما يشبه «**المعنى**» وربما معنى متعدد التفرع وهي من ثم تحقق على أساس إضفاء المعنى هذا وفي آن إنجازات (يمكن أن) تصبح بتوسطها كذلك عديمة المعنى. ومثل هذه العناصر الاستمهائية هي على سبيل المثال توجهات نظر الأنا الخالص إلى الموضوع المقصود من قبله بفضل إضفاء المعنى (على) الموضوع الذي يوجد ضمن المعنى ثم الإحاطة بذلك الموضوع وتثبيته خلال التفات النظر إلى موضوعات أخرى دخلت في فعل القصد وإنجازات التفسير نفسها والتعلق والإدراك معًا والمواقف المختلفة للاعتقاد والافتراض والتقويم إلخ...إن ذلك كله يوجد فيما له صلة (بالتجربة القصدية) كالحال دائمًا مع التجارب ذات البنية المختلفة والتي هي بذاتها متغيرة. أما إلى أي حد تشير هذه السلسلة من العناصر النموذجية إلى المقومات الحقيقية التي للتجارب فإنها مع ذلك أعني بتوسط عنوان المعنى تشير أيضًا إلى ما ليس بواقعي.

وقبل كل شيء فإن المعطيات المتنوعة للمضمون الاستمهائي الحقيقي الذي للمتنوع في الحدس الخالص الحقيقي لمعطيات قابلة للإبراز في «**مضمون استمهائي متضايف**» (ص. 182) أو بعبارة أقصر في (مضمون) «**مستكنه**» وهو مصطلح سنستعمله من الآن فصاعدًا بصورة دائمة.

فللإدراك الحسي مثلًا مستكنهه وله في أدنى مستوياته معناه الإدراكي[1]

---

(1) راجع **البحوث المنطقية II 1**، البحث الأول الفقرة 14 ص.50 حول «المعنى المتمم» (راجع كذلك البحث السادس الفقرة 55 ص. 642 حول معنى الإدراك الحسي) وللمزيد راجع البحث الخامس الفقرة 20 والمواليات حول «مادة» فعل من الأفعال وكذلك البحث السادس الفقرة. 25 إلى 29 u ö.

أعني المدرَك من حيث هو مدرَك. كما أن كل تذكر له متذكَّره من حيث هو متذكَّر وبالذات من حيث هو متذكره تمامًا كالحال في «**مظنونه**» و«**متوعيه**» وكذلك الحكم في محكومه من حيث هو محكومه والإمتاع في ممتعه من حيث هو ممتعه إلخ...وقبل كل شيء فإن المتضايف الاستمهائي الذي يعني هنا (في دلالة بالغة التوسيع إلى حد كبير) «**المعنى**» ينبغي بكل دقة أخذه كما يوجد محايثًا في تجربة الإدراك الحسي والحكم والإمتاع إلخ.. أعني كما يتقدم لنا عندما نسائل هذه التجربة ذاتها مساءلة خالصة.

أما كيف نفهم ذلك كله فأمر سيصبح تام الوضوح بفضل قيامنا بتحليل نموذجي (نريد أن نحققه في الحدس الخالص).

فلنفرض أننا ننظر باستمتاع إلى شجرة تفاح مزهرة في حديقة وإلى الاخضرار الغض للكلأ الذي تُزين به الحدائق إلخ... فبين أن الإدراك الحسي وما يصحبه من استمتاع لي هو في آن مدرك وممتع. وفي الموقف الطبيعي تكون شجرة التفاح أحد الموجودات في الواقع المكاني المتعالي (في العين) وفي الإدراك الحسي (في الذهن) وكذلك الاستمتاع يكونان حالة نفسية منتسبة إلينا نحن بصفتنا بشرًا حقيقيين (في العين). وبين هذه الحقيقة والحقيقة الأخرى بين الإنسان الحقيقي أعني الإدراك الحقيقي وشجرة التفاح الحقيقية توجد علاقات حقيقية. وفي حالات معينة يعني ذلك في مثل هذه الوضعية التجريبية أن الإدراك الحسي قد يكون «**مجرد هلواس**» والمدرك أي شجرة التفاح هذه الموجودة أمامنا قد لا تكون موجودة في الواقع الفعلي. والمعلوم أن هذا الأمر علاقة حقيقية تنهدم أمام ما ظن موجودًا فعلًا. فالإدراك حاصل وحده لكنه لا يوجد أي شيء بالفعل يكون متعلق هذا الإدراك (في الوجود الفعلي).

ولننتقل الآن إلى الموقف الظاهرياتي. فنحن نبقى على قوسي العالم المفارق ونجري عليه بخصوص وجوده الفعلي عملية رفع الحكم أو تعليقه. ثم نسأل ما الذي يعد سابق الوجود بمقتضى الماهية في مركب التجارب الاستمهائية التي نعيشها في تجربتي الإدراك الحسي والتقويم الاستمتاعي؟ فمع تعليق العالم المادي الطبيعي والنفسي كله ووضعه بين قوسين (ص.183) يكون القيام الفعلي للعلاقة الحقيقية بين الإدراك الحسي والمدرك قد عُزل هو بدوره.

ومع ذلك فمن البيِّن أنه قد بقيت علاقة موجودة بين الإدراك والمدرَك (كالحال كذلك بين الاستمتاع والممتع) وهي علاقة تصل إلى المعطوية الماهوية **«في محايثة خالصة»** أعني بصورة خالصة على أساس تجربة إدراك واستمتاع خضعا للاستثناء الظاهرياتي كما تنتظم هذه التجربة تحت تيار تجربة معيشة لمتعال. وهذه الوضعية بالذات هي التي ينبغي أن تشغلنا الآن: إنها وضعية الظاهرياتية الخالصة. فقد يكون للظاهرياتية ما تقوله حتى بالنسبة إلي الأهواس والأوهام وخاصة بالنسبة إلى الإدراكات المغالطة وقد يكون لها ربما الكثير مما تقوله: لكنه من البين أن هذه الأمور نفسها تقع تحت العزل الظاهرياتي فيما تؤديه من دور في الموقف الطبيعي. فليس لدينا هنا أي سؤال من جنس هل يوجد شيء في الواقع يطابقها نوجهه إلى الإدراك وكذلك إلى علاقة إدراك متناسقة جارية نختارها (كالحال عندما نلاحظ شجرة مزهرة خلال حركتنا حولها). فهذا الواقع الموضوع هو دون شك ليس موجودًا بمقتضى الحكم. ومع ذلك فكل شيء يبقى إن صح القول كما كان سابقًا. فتجربة الإدراك التي خضعت للاستثناء الظاهرياتي إدراك **«لشجرة التفاح المزهرة هذه في هذه الحديقة إلخ...»** وكذلك **«الاستمتاع هو استمتاع بهذا الأمر نفسه»**. فالشجرة لم تفقد أدنى جزئية من كل عناصرها وكيفياتها وخصائصها التي تظهر بها في هذا الإدراك وفي هذا الإمتاع الجميل والمثير وما ماثل.

بوسعنا في موقفنا الظاهرياتي وينبغي لنا أن نضع مسألة الماهية: **فاي شيء هو الشيء المدرَك من حيث هو مدرَك؟ وما عناصر الماهية التي يحتويها في ذاته باعتباره مستكنه الإدراك هذا؟** سنحفظ الجواب في رعاية تامة للمعطى بمقتضى الماهية ويمكننا أن نصف بأمانة **«الأمر الظاهر من حيث هو أمر ظاهر»**. ويكفي أن نعبر عن ذلك بصورة أخرى: **«وصف الإدراك من منظور استمهائي»**.

89 ـ قضايا استمهائية وقضايا واقعية. المستكنه في الدائرة النفسية

إنه لبين أن كل هذه القضايا الوصفية رغم قابليتها لأن تبنى بقضايا واقعية عرفت تحولًا معنويًا جذريًا مثلها مثل الموصوف نفسه رغم كونه يتقدم بوصفه **«هو نفسه بالتدقيق»** إلّا أنه مع ذلك (ص.184) غيرٌ بصورة جذرية وذلك إن صح التعبير بفضل تغير يقلب دلالة العلامات. فـ**«في»** الإدراك الذي خضع

للاستثناء الظاهرياتي (في التجربة الخالصة ظاهرياتيًا) نجد المدرَك من حيث هو مدرَك ـ باعتباره منتسبًا إلى ماهيته انتسابًا لا يقبل المحو ـ يقبل العبارة بصفة الشيء المادي «**نبات**» «**شجرة**» «**مزهرة**» إلخ.. 03، 08، 09، ومن البين أن علامات الرفع (القوسين) ذات دلالة كبيرة. إنها عبرت عن ذلك التغير في معنى علامة التغير الذي يناظر التغير الجذري في دلالة الكلمة. فالشجرة بمجردها والشيء في الطبيعة ليس هو دون الشجرة المدرَكة من حيث هي كذلك الشجرة التي تنتسب إلى الإدراك باعتبارها معناه انتسابًا لا ينفصم. فالشجرة بمجردها تقبل الفصل ويمكن أن تنحل إلى عناصرها الكيمياوية إلخ... لكن المعنى ـ معنى هذا الإدراك الذي هو بالضرورة منتسب إلى ماهيتها ـ لا يمكن أن ينفصل إذ ليس له عناصر كيماوية ولا قوى ولا صفات حقيقية.

إن كل ما هو محايث بصورة خالصة وما هو حاصل بفضل الاستثناء الظاهرياتي حقًا وما لا يمكن تصوره قابلاً للفصل عنه أو كما هو في ذاته يصدر عن الموقف الاستمهائي وهو بمقتضى ذلك بالذات يعود إلى الماهية ومنفصل عن كل طبيعة وعن كل علم طبيعة بفواصل لا قرار لها كما أنه ليس دون ذلك انفصالاً عن علم النفس ـ وحتى هذه الصورة بوصفها طبعانية ليست بالقوة الكافية لإفادة المقصود بالفرق (بين مدركات الإدراك في الموقفين الطبيعي والظاهرياتي).

وبين أن معنى الإدراك ينتسب كذلك إلى الإدراك الذي لم يخضع للاستثناء الظاهرياتي (**الإدراك بمعناه في علم النفس**). ويمكننا هنا أيضًا أن نوضح أن الاستثناء الظاهرياتي يمكن أن تكون له وظيفة منهجية مفيدة بالنسبة إلى علماء النفس وظيفة تساعد على تحديد المعنى الاستمهائي تحديدًا صارمًا بالقياس إلى الموضوع بمجرده وعلى التعرف عليه باعتباره ماهية نفسية للتجربة القصدية ـ ثم بعد ذلك بتصوره حقيقيًا ـ بوصفه منتسبًا إليه انتسابًا على نحو لا يقبل الفصل.

وفي الجانبين ينبغي أن نبقي في اعتبارنا بصورة حادة حالة الموقف النفسي وكذلك حالة الموقف الظاهرياتي أن المدرَك من حيث هو معنى لا يتضمن في ذاته شيئًا (وكذلك لا ينبغي أن نفترض له شيئًا على أساس معارف غير مباشرة) باعتباره ما يظهر فيه عند اللزوم بوصفه حقيقيًا وبالذات في حال كيفية الإعطاء التي يكون فيها واعيًا كذلك. وبهذا المعنى وكما هو محايث في الإدراك يمكن لفكر من نوع حقيقي أن يتوجه إليه في كل وقت ولا يناسب الحكم الظاهرياتي بالمعنى الأمين إلّا ما تم تصوره فيه. (ص.185)

90 ـ المعنى الاستمهائي والتمييز بين الموضوعات المحايثة (في الأذهان) والموضوعات الموجودة في الواقع الخارجي (في الأعيان)

إن كل تجربة معيشة قصدية مثلها مثل الإدراك لها ـ وهذا بالذات هو المقوم الأساسي للقصدية ـ «**موضوعها القصدي**» أعني **معناها الموضوعي. ونكتفي بالقول في عبارة أخرى: إن كون الشيء له معنى أعني كون المرء له «شيء في عنايته» هو الطابع الأساسي لكل وعي ومن ثم فليس هو مجرد تجربة عامة بل هو «(وعي) استمهائي» ذو معنى.**

وفي الحقيقة فإن ما انتهينا إليه في تحليلنا للأمثلة باعتباره المعنى لا يستوفي كل «**المستكنه**»(*). وبالتطابق مع ذلك فإن الوجه الاستمهائي من التجربة القصدية لا يقتصر على الانتساب بصفة المتضايف إلى عنصر وجود المعنى الحقيقي الذي هو ما يخص المعنى. وسيتبين قريبًا أن الكُنه التام يتمثل في مركب من عناصر استمهائية وأن عنصر المعنى النوعي في هذا المضمار ليس هو إلّا نوعًا من الصفيحة النواة الضرورية التي تتأسس جوهريًا في عناصر أخرى عناصر علينا من ثم أن نعرفها بكونها عناصر المعنى لمجرد هذه العلة ولكن بمعنى موسع.

إلا أننا نبقى في المقام الأول عند ما أضيف هنا بصورة واضحة. فالتجربة القصدية هي كما بيّنّا دون شك على هيئة تجعلها تحصل على معنى بفضل موقف

(*) لا بد من مراجعة الترجمة لتوحيد هذا المصطلح. وسنحافظ على اعتماد استفعل في الاصطلاح على النحو التالي: وقد ترددت بين «**استكنه**» ومشتقاتها مثل الاستكناه والمستكنه لأداء نويسيس ونويما واستذهن ومشتقاتها مثل الاستذهان والمستذهن وفضلت الثانية على الأولى لعلتين. أولاهما تاريخية وهي المقابلة التقليدية في المصطلح العربي بين ما في الذهن وما في العين والثانية ميتافيزيقية وهي ما في عبارة الكنه من الدلالة على جوهر الشيء دون التمييز بين كونها صورة ذهنية أو مثال بالمعنى الأفلاطوني للكلمة ويجمع بين العلتين علة أهم هي أن الاستكناه من حيث هو طلب للكنه لا يمكن أن يتجاوز نوعًا واعدًا من أفعال العقل هو إدراك الماهية بمعنى الحقيقة وليس كل أفعال العقل بمعنى إدراك كل المعاني سواء كانت ماهية حقيقة أو وهم أو تذكر أو انتظار أو أي فعل من أفعال العقل ومعه متضايفه المدرك بفضل ذلك الفعل نوع الإدراك المناسب معرفيًا أو قيميًا أو جماليًا إلخ.... (11. 08. 09). (المترجم).

النظر المناسب. والوضعية أعني الحالة التي تجعل عدم الوجود **(أي القناعة بعدم الوجود)** للموضوع بمجرده الموضوع المتصور أو المعقول موضوع التصور ذي الصلة **(ومن ثم موضوع كل تجربة قصدية عامة)** لا يفقدنا متصوره من حيث هو هو وأنه ينبغي كذلك أن يتم التمييز بين الأمرين كليهما ولا يمكن أن يبقى هذا المتصور محجوبًا. والفرق من حيث هو مناسب على هذا النحو كان ينبغي أن يكون بارزًا بروزًا أدبيًا. وبالفعل فإن ما يعود إليه بالإشارة هو التمييز المدرسي بين **الموضوع «الذهني»** (في الذهن) أو القصدي أو المحايث من جهة **والموضوع «الواقعي»** (في العين) من ناحية ثانية. إلّا أنه من منطلق تصور أولي فإن تحديد فرق **«وعيوي»** إلى الحد الصحيح من تثبيته الظاهرياتي الخالص وتقويمه الصحيح هو خطوة ذات سلطان. وحتى هذه الخطوة فإنها لم تتحقق بعد بالنسبة إلى خطوة ظاهرياتية حاسمة مجمع عليها ومثمرة. فالأمر الحاسم يكمن قبل كل شيء في الوصف الأمين المطلق لما يتقدم حقًّا في الخلوص الظاهرياتي وفي جعل كل التأويلات المتعالية المعطاة تبقى مبعدة. والتسميات تعبر هنا عن تأويلات. وهي في غالب الأحيان تأويلات زائفة. ومثل هذه التسميات تفضح نفسها هنا في عبارات مثل موضوع **«ذهني»** (ص.186) و**«محايث»** ويتم توطيدها على الأقل بفضل عبارة موضوع **«قصدي»**.

ومن المناسب تمامًا أن نقول إن ما هو موجود في التجربة هو **القصد مع موضوعه القصدي** الذي من حيث هو كذلك ينتسب إليه بصورة لا انفصام لها بل هو يقوم فيه قيامًا حقيقيًّا. وليس من شك طبعًا أنه يكون مقصوده ومتصوره وما ماثل ذلك ويبقى سواء كان الموضوع الواقعي المناظر موجودًا في الواقع حقًّا أو لم يكن أو تم في خلال ذلك القضاء عليه إلخ...

أما لو حاولنا أن نفصل في هذا النوع من الموضوع الواقعي **(أي شيء الطبيعة المدرك في حالة الإدراك الخارجي)** والموضوع القصدي معتبرين الأخير محايثًا للإدراك وموجودًا فعلًا في التجربة المعيشة فإننا سنقع الآن في الصعوبة التي مفادها أن حقيقتين ستكونان متقابلتين في حين أن الموجود بالفعل والممكن ليس هو إلّا حقيقة واحدة. فأنا أدرك الموضوع الطبيعي **«الشجرة»** التي توجد هناك في الحديقة وهذه الشجرة ولا شيء دونها هي الموضوع الموجود في الموضوع الفعلي للقصد المدرِك. ولا توجد شجرة ثانية محايثة أو صورة باطنية لما هو قائم في الواقع كما أنه لا توجد ثَمَّ أمامي في الخارج أية شجرة وافتراض مثل ذلك يؤدي إلى ما يناقض العقل. ولعل النسخة بوصفها مقومًا حقيقيًّا ـ في

الإدراك الحقيقي النفسي هي بدورها أمر حقيقي ـ أمر حقيقي يعمل عمل الصورة بالنسبة إلى شيء آخر. لكن ذلك لا يمكن أن يكون كذلك إلّا بفضل وعي ناسخ لا يمكن لشيء أن يظهر فيه ـ حيث يكون لنا قصدية أولى ـ وهذا الشيء يعمل هو بدوره بمقتضى الوعي عمل الموضوع الصورة ـ حيث يكون من الضروري أن يوجد شيء آخر في القصدية الأولى المؤسِّسة. وليس أقل من ذلك بينونة أن كل (كيفية من كيفيات) ضرب من ضروب الوعي هذه يقتضي بعد الفصل بين الموضوع المحايث والموضوع الواقعي ومن ثم فهي تتضمن في ذاتها الإشكالية نفسها التي من المفروض أن تحل خلال البناء. وبصورة عامة يخضع البناء بالنسبة إلى الإدراك إلى الاعتراض الذي سبق لنا شرحه بدارًا[1]: **أن ننسب إلى الإدراك وظائف تصوير فيزيائية يعني أننا ننسب إليه زيفًا وعيًا صوريًّا يكون بالجوهر مكونًا من طبيعة أخرى عند النظر إليه نظرة وصفية.** إلّا أن المسألة الأساسية هنا هي في كون الإدراك وبتوال متناسق ـ ومن ثم كل تجربة قصدية نفترض لها وظيفة تصويرية ناسخة ـ يؤدي حتمًا إلى تسلسل لامتناهٍ (كما هو بين من نقدنا دون مزيد شرح). (ص. 187).

وللاحتماء من ضروب الضياع هذه علينا أن نتمسك بما هو موجود في التجربة المعيشة وأن نأخذه بالتدقيق في إطار الوضوح كما هو موجود. وإذن فينبغي وضع الموضوع الواقعي بين قوسين. ولنتأمل فيما يعنيه ذلك: فإذا بدأنا باعتبارنا أشخاصًا ذوي موقف طبيعي فإن الموضوع الواقعي هو الشيء الماثل قبالتنا في الخارج. إننا نراه ونقف قدامه وأعيننا مثبتة عليه ومتوجهة إليه. وهكذا فمثلما نجده هنا بوصفه قبالتنا في المكان فإننا نصفه ونبني جملنا الوصفية بخصوصه. وعلى هذا النحو نفسه نقف في القيم. فهذا الأمر الذي يوجد قدامنا والذي نراه في المكان نلتذ به أو هو يحتم علينا الفعل وما يوجد هنا نستوعبه ونعمل عليه إلخ... فإذا قمنا **بالاستثناء الظاهرياتي** فإن كل وضع متعال يحصل على قوسيه العازلين ومنها أيضًا خاصة تلك التي توجد قبل كل شيء في الإدراك وهو أمر يشمل كل الأفعال المؤسسة وكل حكم إدراكي وكل قضية تقويم مؤسسة بهذا الخصوص وربما الحكم القيمي إلخ... والأمر يتعلق بما يلي: فنحن لا نبقي من هذه الإدراكات والأحكام إلخ... إلّا إياها باعتبارها الماهيات في ذاتها لنتأملها ولنصفها ولنثبت ما فيها من موجود بصورة بدهية. لكننا لا نصوغ أي

(1) راجع فيما تقدم الفقرة 43 ص.78 والمواليات.

حكم يشارك في وضع الشيء الواقعي كما هو مستعمل من الطبيعة المتعالية كلها. فبوصفنا ظاهرياتيين نتحفظ على مثل هذه الأوضاع كلها. ونحن ننبذها عندما لا نقف على أرضية ولا نسهم فيها. ولا شك أنها موجودة وأنها تنتسب جوهريًا إلى الظاهرات بل أكثر من ذلك فنحن ننظر إليها وبدلًا من التعامل معها نجعلها موضوعات ونأخذها باعتبارها الأجزاء المقومة للظاهرة وحتى وضع الإدراك بوصفه أحد مقوماتها.

ثم نسأل بعد ذلك بصورة عامة مبقين على المعنى الواضح لأصناف العزل هذه عمّا يوجد بكيفية بينة في الظاهرة التي خضعت بصورة تامة للاستثناء الظاهرياتي. والمعلوم أنه يوجد حتى في الإدراك بالذات أن له معناه الاستمهائي أي «**مدركه من حيث هو مدركه**» أي «**هذه الشجرة المزهرة المتحيزة في المكان هناك**» ـ على أن تفهم بالقوسين من حولها ـ وبالذات المتضايف المنتسب إلى ماهية الإدراك الذي خضع للاستثناء الظاهرياتي. وبعبارة تصويرية: إن الوضع بين قوسين الذي أُخضع له الإدراك يحول دون حصول أي حكم حول الواقع المدرك (**أعني كل ما يتاسس في الإدراك غير المحول وكذلك ومن ثم يشمل في ذاته وضعه**). لكنه لا يمنع أي حكم بأن الإدراك هو (ص.188) وعي بواقع (**لكنه واقع كان ينبغي لوضعه ألاّ يحصل**) وأنه لا يمنع أي وصف لهذا الواقع الظاهر بمقتضى الإدراك من حيث هو كذلك بالكيفيات الخاصة التي يكون فيها هذا الواقع هنا على سبيل المثال مدرَكًا في ظهوره مباشرة بوصفه مدركًا ذا وجه واحد وفي هذا الاتجاه أو ذاك إلخ... وعلينا بدقيق العناية أن نراعي ما يحول دون أن نضع في ماهية التجربة التامة شيئًا آخر غير ما يوجد فيها بالفعل وأن يوضع فيها كما هو موجود فيها بكامل الدقة.

91 ـ نقل (الحصيلة) لتشمل الدائرة القصدية الأوسعَ

المعلوم أن ما حررناه بكامل الدقة إلى حد الآن مفضلين فيه مثال الإدراك الحسي يصح على كل أنواع التجارب القصدية. ففي التذكر نجد المذكور من حيث هو مذكور بعد عملية **الاستثناء الظاهرياتي** وفي الانتظار نجد المنتظر من حيث هو منتظر وفي التوهم نجد المتوهم من حيث هو متوهم.

إن كل واحدة من هذه التجارب تحتوي على معنى **مستكنهي**. وكما هي الحال دائمًا فإن هذه التجارب المختلفة ذات قرابة بل هي حقًّا قد تكون بحسب حال نواة متماثلة الماهية إلّا أن هذا المعنى يكون على كل حال مختلفًا في

التجارب المختلفة بالنوع. وما هو عند اللزوم مشترك هو على الأقل مختلف الصفة المميزة وهي كذلك بالضرورة. وعلى كل فقد يتعلق الأمر بشجرة مزهرة ويمكن على كل أن تظهر هذه الشجرة على حال تجعل الوصف الأمين لما يظهر من حيث هو ما يظهر ينجح ضرورة باستعمال العبارات نفسها. لكن المتضايفات المستكنهية تكون لنفس تلك العلة مع ذلك مختلفة بالجوهر بالنسبة إلى الإدراك والتوهم والاستحضار الصوري والتذكر إلخ... فتارة يكون الظاهر متميزًا بكونه **«الواقع ذا التجسد الحي»** وطورًا يكون بصفة الوهمة وثالثة يكون بصفة التذكر والاستحضار إلخ...

تلك صفات مميزة نكتشف أنها غير قابلة للفصل عن المدرك والمتوهم والمذكور من حيث هي هي إلخ... ـ أي عن معنى الإدراك ومعنى التوهم ومعنى التذكر ونكتشف أنها مما ينتسب بالتضايف إلى أنواع التجارب الاستكناهية ذات الصلة.

كما أنه حيثما يصح وصف المتضايفات القصدية أمين الوصف وبصورة تامة ينبغي ألّا نتصور هذه الصفات المميزة أبدًا وكأنها عرضية بل هي ذات انتظام خاضع لقوانين الماهية بل علينا أن نثبتها بمفاهيم ذات دقة صارمة. (ص.189).

ونلاحظ هنا أنه علينا أن نميز بالجوهر ضمن المستكنه التام **(كما سبق أن أعلن عن ذلك في الواقع)** بين صفائح مختلفة لها نواة مركزية حتى نجمع المعنى الموضوعي الخالص وحتى يكون ما في أمثلتنا قبل كل شيء أمرًا قابلًا للوصف بعبارات موضوعية صريحة واحدة. وذلك لأنه يمكن أن يوجد في التجارب المتوازية التي من أجناس مختلفة أمر واحد (مشترك بينها). ونرى في الوقت نفسه أنه بالتوازي عندما نلغي الأقواس التي حول الوضع مرة أخرى وبصورة مطابقة لمفاهيم المعنى المختلفة فستكون مفهومات الموضوعات التي لم تُحوَّل غير قابلة للتمييز فيما بينها ومنها **«الموضوع المرسل»** أعني ما هو واحد والذي هو تارة مدرك وطورًا مستحضر مباشرة وثالثة معروض صوريًا في لوحة وما ماثل ذلك والذي لا يشير إلّا إلى مفهوم مركزي واحد. وحينئذ فهذه الإشارة تكفينا مؤقتًا.

ونمعن النظر في دوائر الوعي أكثر بقليل بحثًا عن ضروب الوعي الرئيسة التي تمكن من معرفة **البنى الاستكناهية والمستكنهية**. وفي البرهان الحقيقي نؤكد في آن وبتدرج الصحة العادية للتضايف الأساسي بين الاستكناه والمستكنه.

92 ـ تحويلات الانتباه من منظوري الاستكناه والمستكنه

سبق فتكلمنا مرات عديدة في فصولنا التمهيدية على نوع من تحولات الوعي الجديرة بالملاحظة والتي تتقاطع مع كل أنواع الأحداث القصدية الأخرى ومن ثم على بنية وعي تامة الكلية تكون بعدًا حقيقيًّا. تكلمنا بطريقة مجازية عن **«نظر عقلي (روحي)»** أو عن **«شعاع نظر»** ننسبه إلى الأنا الخالص وعن التفاتاته إلى الأمور والتفاتاته عنها. إن الظاهرات ذات الصلة بذلك تبلغ عندنا إلى نتوء موحد وأتم وضوحًا وبينونة. إنها تؤدي الدور الأساسي حيثما دار الكلام حول الانتباه دون فصل ظاهرياتي عن الظاهرات الأخرى وبفضل ذلك فهي تتضاعف إذ تعرف بوصفها أحوالًا للانتباه. ونحن من جانبنا نريد أن نثبت الكلمة ولذلك نتكلم على تحولات انتباهية ولكن في علاقة حصرية بالأحداث التي فصلناها بوضوح وكذلك بمجموعات التحولات الظاهرية المتلاحمة والتي علينا وصفها وصفًا أدق وأشمل. (ص.190).

ويتعلق الأمر في ذلك بسلسلة من تحولات ذات إمكان في المثال تفترض بعد لبًّا استكناهيًّا وعناصر مميزة له بصورة دائمة من أجناس مختلفة تحولات لا تغير ما يصدر عنها مما ينتسب إليها من حصائل مستكنهية والتي تعرض مع ذلك تحولات التجربة كلها من وجهها الاستكناهي والمستكنهي. وشعاع نظر الأنا الخالص ينفذ تارة من هذه الصفيحة الاستكناهية وطورًا من تلك أو من تلك الدرجة من تراكب الصفائح بعضها على بعض تارة بصورة مباشرة وطورًا بالتفكر. وضمن مجال كل الاستكناهات الموجودة بالقوة أعني الموضوعات الاستكناهية ننظر تارة إلى الكل مثلًا إلى كل الشجرة التي هي حاضرة أمام الإدراك وطورًا إلى هذا الجزء أو ذاك من الكل وإلى عناصره ثم ثانية إلى الشيء المجاور أو إلى تناسق العلاقة أو إلى الأحداث ذات العناصر المتعددة والمتنوعة. وفجأة نوجه نظرنا إلى موضوع ذكر يخطر على بالنا: وبدلًا من الاستكناه الإدراكي الذي يتواصل بكيفية متحدة رغم كونه متعدد الأجزاء فيتكون لنا بصورة دائمة على شكل شيء من العامل ينفذ النظر في استكناه تذكر ما وفي عالم من التذكر ويتحرك جائلًا فيه ويتجاوز إلى ذكريات لدرجات أخرى أو إلى عوالم وهمية إلخ...

فلنبق من أجل البساطة في صفيحة قصدية من عالم الإدراك الحسي الذي هو قائم أمامنا بيقين أبسط. ولنثبت نظرنا على مثال شيء واع بحسب الإدراك الحسي أو مثال حدث شيء من حيث مضمونه المستكنهي وكذلك على الكيفية التي نركز فيها الوعي العيني به كله عليه في قطعة المدة الظاهرياتية المناظرة له

بمقتضى الماهية المحايثة التامة. وحينئذ فإن تثبيت شعاع الانتباه في ترحله المحدد ينتسب كذلك إلى هذا المثال. ذلك أنه يمثل عنصرًا من عناصر التجربة أيضًا. ومن البين عندئذ أنه توجد كيفيات تغير ممكنة للتجربة المثبتة كيفيات هي بالذات ما نعرفه بعنوان «**مجرد تحولات في توزيع الانتباه وضروبه**». ومن الواضح في هذا المضمار أن الحال المستكنهية للتجربة تبقى إلى ذلك الحين هي هي وأنها الآن يمكنها في المقام الأول أن تعني أنها تقبل الوصف بكونها الموضوع المتواصل نفسه في القيام الحي وأن تقدم العلامات نفسها التي تظهر بضروب الظهور نفسها وبالتوجهات نفسها وأن الوعي بها وعي بكونها الضروب نفسها من هذه الأحوال المضمونية لإشارات غير محددة ولمصاحبات غير شاهدة إلخ... وهكذا يمكننا القول إن التحول يتمثل في أحوال مستكنهية موازية (ص.191) تبرز وتقارن لكونه ببساطة يفضل في إحدى حالات المقارنة هذا العنصر الموضوعي في حالة أخرى ذاك أو أنه تارة يعتبر العنصر الموضوعي نفسه أوليًا وطورًا ثانويًا أو حتى مجرد ملحوظ مصاحب حيث لا يكون أي شيء غير ملحوظ بإطلاق حتى لو كان دائم الظهور بل إنه توجد أحوال مختلفة خاصة منتسبة إلى الانتباه من حيث هو انتباه. وبذلك تختلف مجموعة الأحوال التي بالفعل عن الأحوال التي بالقوة ومن بينها ما نسميه بصورة مرسلة عدم الانتباه الحال التي إن صح القول هي حال الوعي الميت.

ومن ناحية ثانية فإنه بين أن هذه التحولات ليست تحولات التجربة ذاتها في حالها الاستكناهية فحسب بل إن كونها تدرك كذلك استكناهها وكونها من ناحية كُنهها ـ بصرف النظر عن النواة المستكنهية الواحدة ـ تمثل جنسًا حقيقيًا من التمييزات. وقد اعتدنا على مقارنة الانتباه مع نور مشع. فما هو ملحوظ في المعنى النوعي يوجد في مخروط النور متفاوت الإنارة لكنه يمكنه كذلك أن يدفع إلى الجزء الظليل منه أو حتى إلى الظلمة التامة. وبقدر ما تكون هذه الصورة غير كافية لتمييز الأحوال التي ينبغي تحديدها بصورة تميز بينها تمييزًا مبرزًا لها بقدر ما هي تذهب في وصفها إلى حد بعيد يبينها من حيث هي تحويلات في الشيء الظاهر. إن تحول الإنارة هذا لا يغير الأمر الظاهر بحسب حال معناه الخاص به لكن الإنارة والظلمة تغير ضرب ظهوره في وجهة النظر إلى الموضوع المستكنهي وهي موجودة ولا بد من وصفها.

وبين من ذلك أن التحولات في المستكنه ليست على حال يجعلها تتدخل تدخل التتمة الخارجية المجردة لما هو باق واحدًا بل إن المستكنهات العينية تتغير

بصورة متصلة والأمر يتعلق بأحوال ضرورية لكيفية الوجود التي للأمر الواحد.

وعند النظر إلى المسألة بدقة أكبر فإن الوضعية ليست هي الآن مع ذلك وضعية يكون فيها المضمون المستكنهي المخصص بالانتباه في كل حالة (نواة الانتباه إن صح التعبير) أمرًا ثابتًا وباقيًا بالمقابل مع تحولات انتباه اختيارية بل يتبين عند رؤيته من منطلق الجانب الاستكناهي أن بعض الاستكناهات سواء كانت ضرورية أو بمقتضى إمكانها المحدد مشروطة بأحوال الانتباه وخاصة بأحوال الانتباه الإيجابي بالمعنى المبرز. فكل تحقيقات الأفعال وكل المواقف الحاصلة بالفعل على سبيل المثال تحقيق حسم للشك أو تحقيق رفض أو تحقيق (ص.192) لوضع موضوع القضية أو لوضع محمولها وتحقيق تقويم أو تقويم من أجل الغير كتقويم للانتخاب إلخ... كل ذلك يفترض انتباهًا إيجابيًّا إلى الشيء الذي اتخذ منه موقفًا. لكن ذلك لا يغير شيئًا من كون وظيفة المتغير هذه تعني بخصوص حيز امتداد النظر الموسع والمضيق بعدًا ذا نوع خاص من التحولات الاستكناهية والمستكنهية المتضايفة التحولات التي ينتسب البحث النسقي في ماهيتها إلى المهام الرئيسة للظاهرياتية العامة.

إن صيغ الانتباه لها بكيفية متميزة خاصية الذاتية في ضروب كونها بالفعل وهذه الخاصية تحصل من ثم في هذه الضروب نفسها على كل الوظائف التي تتعين ضروبها بفضل تلك الضروب أعني الضروب التي تفترضها بمقتضى تنوعها. فالشعاع الملاحظ يوجد بصفة المشع الصادر عن الأنا الخالص والوارد إلى الموضوع مصوبًا نحوه أو متحرفًا عنه. فالشعاع لا ينفصل عني بل هو شعاع الأنا نفسه ويبقى كذلك. والموضوع يصيبه الشعاع إنه هو نقطة الهدف وهو لا يكون موضوعًا إلّا في علاقته مع الأنا (ومن الأنا ذاته) لكنه ليس هو ذاته ذاتيًّا. فيكون أخذ الموقف الذي يحمل شعاع الأنا لذلك فعل الأنا ذاته إذ الأنا هو الذي يفعل وينفعل ويكون حرًّا أو مقيدًا. إن الأنا كما نعبر عن ذلك أيضًا يحيا في مثل هذه الأفعال. وهذه الحياة لا تعني وجود أي محتوى في تيار مضموني بل هو جملة متنوعة من الكيفيات القابلة للوصف تتعلق بالكيفية التي يعيش بها الأنا الخالص في تجارب قصدية معينة لها حال الـ«**أفكر = كوجيتو**» حاله العامة بوصفه «**(الكائن الحر) الماهية الحرة**» التي هي هو. لكن عبارة «**بوصفه الكائن الحر**» لا تعني شيئًا آخر غير هذا النوع من أحوال العيش التي لـ«**الصدور من الذات صدورًا حرًا**» أو لـ«**الورود إلى الذات**» التي للفعل من تلقاء النفس فعل تقبل المعرفة والتجربة من الموضوع والانفعال به إلخ... إن ما يوجد خارج شعاع الأنا

أعني خارج شعاع الـ«**أفكر**» يصب بنجاح في تيار التجربة فذلك ما يميزه بصورة أخرى جوهريًا إنه يوجد خارج فعلية الأنا وله مع ذلك ما سبق أن لمحنا إليه بعد أي الانتساب إلى الأنا في حدود كونه مجال القوة بالنسبة إلى أفعال الأنا الحرة.

إن هذا كاف بالنسبة إلى التمييز العام للأغراض الاستكناهية والمستكنهية التي ينبغي أن تعالج في ظاهرياتية الانتباه علاجًا ذا عمق نسقي[1]. (ص.193).

93 ـ انتقال إلى البنى الاستكناهية والمستكنهية التي لدوائر وعي أعلى

نريد في السلسلة الموالية من الملاحظات أن نفحص بنى دائرة وعي أعلى دائرة تتألف بفضلها وحدة تجربة عينية لاستكناهات تتكرر مرات عديدة وبمقتضى ذلك يتم تأسيس المتضايفات المستكنهية أيضًا. ذلك أنه لا يوجد أي عنصر مستكهني من دون عنصر خاص به ينتسب إليه وذلك هو قبل كل شيء نص القانون المحافظ على الماهية.

كما أنه يتدخل في الاستكناه ذي الدرجة الأعلى ـ عند أخذه في كماله العيني ـ يتدخل في الحال المستكنهي في المقام الأول نواة راجحة ذات مركزية ضاغطة أي الموضوع المعني من حيث هو هو «**الموضوعية (التي توجد) بين قوسين**» كما يقتضي ذلك الاستثناء الظاهرياتي. وينبغي هنا كذلك أن يؤخذ هذا الكُنه بدقة في الحال الموضوعية المحولة التي هو فيها بالذات مستكنه وموعى به بما هو كذلك. وبعد ذلك يمكن للمرء أن يرى هنا أيضًا أن هذه الموضوعية ذات

(1) إن الانتباه غرض رئيس في علم النفس الحديث. ولا يتبين الطابع الإحساسي المسيطر لآخر ما هو بارز أكثر مما يتبين في علاج هذا الغرض وإذن فليس من النادر أن تكون العلاقة بين الانتباه والقصدية ـ تلك الواقعة الأساسية أي كون الانتباه ليس هو شيئًا آخر غير نوع أساسي من التحولات القصدية ـ لم يقع أبدًا إثارتها قبل معرفتي. والمعلوم أنه منذ ظهور **البحوث المنطقية** (انظر هناك تحريرات البحث الثاني الفقرة 22 والموالية ص. 159 ـ 165 والبحث الخامس الفقرة 19 ص.385) لم يقع الكلام على العلاقة بين الانتباه والوعي بالموضوع إلّا عرضيًا وبزوج من الكلمات إلّا أنه اذا أغفلنا القليل من الاستثناءات (أذكر كتابات ت. لبس وأ. بفندر) بنحو تفصح عن فهم أن الأمر هنا يتعلق ببداية أولى جذرية لنظرية الانتباه وأن مزيدًا من البحث في إطار القصدية ينبغي أن يحصل وهو الحقيقي ليس في آن بوصفه بحثًا تجريبيًا بل هو بحث استمهائي في المقام الأول.

النوع الجديد ـ إذ إن الموضوعي المحول المأخوذ سيعتبر بالتأكيد بعنوان المعنى كالحال على سبيل المثال في بحثنا العلمي في هذا المضمار وإن في مرة ثانية كأمر موضوعي حتى وإن كان برتبة خاصة به ـ لها كيفية وجود تخصها ولها طابعها وضروبها المتنوعة وهي بذلك كله تكون موعى بها في كونها مستكنهًا تامًّا للتجربة الاستكناهية ذات الصلة بها أعني نوعية التجربة المعنية. ومن الطبيعي أن يكون علينا كذلك هنا مرة أخرى أن نجعل لكل التمييزات التي نحدثها في المستكنه موازيات مطابقة لما في الموضوع غير المحول.

كما أنه من مهام الدراسة الظاهرياتية الأكثر دقة أن تثبت ما الذي يعتبر محددًا بقانون الماهية بالنسبة إلى نوع ثابت للمستكنهات التي للتمييزات المتغيرة (ص.194) (**على سبيل المثال الإدراك الحسي**). لكن التحديد ينفذ إلى ما هو أبعد في دوائر الماهية وأنه لا يوجد أي اتفاق بل إن كل شيء مترابط بعلاقات ماهوية وكذلك الشأن خاصة بالنسبة إلى الاستكناه والمستكنه.

94 ـ الاستكناه والمستكنه في مجالات الحكم 09.08.10

ولنتأمل **الحكم الحملي** مثالًا من دوائر الماهية المؤسسة هذه. فمستكنه الحكم أعني تجربة الحكم العينية هي المحكوم به من حيث هوَ هو. لكن ذلك ليس هو شيئًا آخر عادة غير ما نسميه الحكم بكل بساطة أو هو ذلك على الأقل بمقتضى نواته الأساسية.

وينبغي هنا حتى نتصور الكُنه تصورًا فعليًا أن نأخذه في تعينه المستكنهي التام الذي يتم الوعي به في الحكم العيني. ولا ينبغي الخلط بين المحكوم به والمحكوم له. وعندما ينبني الحكم على أساس إدراك حسي أو على مجرد تصور واضع آخر فإن كُنه التصور ينصهر في تعين الحكم (تمامًا كما ينصهر الاستكناه المتصور في المقوم الماهوي لكُنه الحكم العيني) ويتخذ فيه أشكالًا معينة. إن المتصور (من حيث هو متصور) يتضمن صورة موضوع الحكم أو الموضوع وما ماثل. ومن أجل التيسير فإننا ننظر إلى الأمر من منطلق الصفيحة العليا للعبارة. فهذا «**الموضوعات المعنية (بالكلام)**» ـ وبصورة خاصة ما كان منها موضوع الحكم ـ هي المحكوم له. والكل المؤلف منها والـ«**مائية**» المحكوم لها وما يعتبر بهذه الصورة بالتوصيف الذي تكون به كيفية الوجود التي يتم فيها الوعي بالتجربة كل ذلك يكون المتضايف المستكنهي أي معنى تجربة الحكم (في معناها

الأوسع). وبعبارة أكثر بروزًا فإن ذلك هو «**المعنى في الكيف (الذي يكون عليه) نحو وجوده**»(*) ما كان له هذا الطابع.

لكن **الاستثناء الظاهرياتي** ليس هو مما يغفل عنه في هذه الحالة فهو يقتضي ـ ما كنا نريد أن نحصل على المستكنه الخالص لتجربة الحكم ـ يقتضي أن نضع القضاء بالحكم بين قوسين. فإذا قمنا بذلك نكون في وضعية **الخلوص الظاهرياتي** إزاء الماهية العينية التامة لتجربة الحكم أو كما نعبر عن ذلك الآن كَنه الحكم باعتباره عينيًّا ماهية والكُنه الحكمي المنتسب إليه والمصاحب له ضرورة أعني «**الحكم المقضي**» بما هو «**مثال**» ومرة ثانية في الخلوص الظاهرياتي. (ص. 195)

ولا شك أن علماء النفس سيصدمهم هذا قبل كل شيء إذ هم ميالون إلى التمييز بين الحكم من حيث هو تجربة عينية والحكم من حيث هو «**مثال**» أو ماهية. وهذا التمييز لم يعد عندنا بحاجة إلى تأسيس. لكن كل من يسلم بذلك عليه كذلك أن يصبح معنيًّا بالأمر. فهو سيصبح مطالبًا بأن يعترف بأن هذا التمييز ليس أبدًا مجرد فضل بل هو يقتضي تحديد الكثير من المثل التي توجد في ماهية **القصدية الحكمية** من وجهين مختلفين. فلا بد من الاعتراف بأنه لا بد هنا كالحال في كل التجارب القصدية من التمييز بين الوجهين الوجه الاستكناهي والوجه المستكنهي.

ولا بد هنا من أن نلاحظ بصورة نقدية أن مفهوم الماهية القصدية والماهية بمقتضى المعرفة في البحوث المنطقية هي حقًّا مفهوم صحيح لكنها قابلة لأداء معنى ثان كذلك في حدود كونها ليست ماهية استكناهية فحسب بل هي تقبل كذلك أن تفهم بوصفها ماهية مستكنهية وأن التصور الاستكناهي كما بحث فيها هناك من وجه واحد بالنسبة إلى تصور مفهوم الحكم المنطقي الخالص (**وكذلك بالنسبة إلى المفهوم الذي يقتضيه المنطق الخالص من حيث هو رياضيات خالصة بالمقابل مع مفهوم الحكم الاستكناهي لعلم الاستكناه المنطقي المعياري**) ليس هو بالذات واقعًا تحت التأمل. وما كان يوجد بعد في الكلام العادي من تمييز تام بين القضاء بالحكم والحكم المقضي

(*) لا بد من الرجوع كل الترجمات السابقة لكلمة geben ومشتقاتها لفهم كلمات معطوية وإعطاء وانعطاء إلخ.... بمعنى الحصول في الوجود إذ هي جميعًا مشتقة من Es gibt بمعنى يوجد وكيفياتها. (المترجم).

يمكن أن يشير إلى الأمر الصحيح أعني إلى أن متضايف التجربة الحكمية ينتسب إليه الحكم بمجرده بوصفه مستكنهيًا.

وهذا بالذات ما كان ينبغي أن يفهم بوصفه الحكم أي القضية بالمعنى المنطقي الخالص ـ إلّا أن المنطق الخالص لا يهتم بالمستكنه من حيث حاله التامة بل هو يهتم به في حدود كونه مقصورًا على تصوره محددًا بماهية ضيقة حاولنا في بحوثنا المنطقية أن نبين الطريق إليها بفضل التحديد الدقيق لمحاولة التمييز المشار إليها سابقًا. فإذا أردنا انطلاقًا من تجربة حكم محددة أن نحصل المستكنه التام فعلينا كما أسلفنا أن نأخذ الحكم بكامل الدقة كما هو موعى به في هذه التجربة في حين أن هوية الحكم تشمل ما هو أكثر من ذلك في التأملات المنطقية الصورية. إن الحكم البين بنفسه «**م هو ع**» والحكم نفسه غير البين يختلفان مستكنهيًا لكنهما متطابقان ماهويًا بحسب نواة معنوية (ص.196) لا تكون محدَّدة إلّا بالنسبة إلى المنطق الصوري. إنه فرق مماثل لما تكلمنا عليه كلامًا خفيفًا من فرق بين كُنه إدراك حسي وكُنه استحضار مواز له بصورة تصورية للموضوع نفسه بالشكل المحدد الدقيق نفسه والتوصيف المميز نفسه (**بوصفه يقيني الوجود أو بوصفه مشكوكه وما ماثل**). إن أنواع الفعل مختلفة ويبقى فيما عدا ذلك مجال كبير للفروق الظاهرياتية لكن «**المائية**» المستكنهية واحدة. ونضيف إلى ذلك كذلك أن هذا المثال (الفكرة بمعنى المثال العقلي) الذي حددنا وصفه المميز حيننا هذا والذي يتقوم به المفهوم الأساسي للمنطق الصوري (**الذي يتعلق بفن الدلالات الحملية التي للرياضيات الكلية**) يقوم قيام المتضايف إزاء المثال الاستكناهي: **الحكم بمعنى ثان أعني الحكم مفهومًا بوصفه فعل الحكم عامة في كلية استمهائية وخالصة بفضل الصورة**. إنه المفهوم الأساسي لنظرية الحكم الصحيح الصوري والاستكناهي لفعل الحكم[1].

---

(1) أما فيما يتعلق بمفهوم بلزانو لفعل الحكم في ذاته أو مفهوم القضية فإنه بمنظور نظرية المعرفة لم يوضح المعنى الحقيقي لتصوره الريادي. وكونه يوجد هنا نوعان مبدئيان ممكنان لتأويل نظريته باعتبارهما كليهما قابلين لأن يعدا «حكمًا في ذاته»: (الفرق بين) خصوصية تجربة الحكم (المثال الاستذهاني) وخصوصية المثال المستذهني المتضايف معها لم يره بلزانو قط. فأوصافه وشروحه ملتبسة. وقد كانت وجهة نظره متجهة ـ رغم وجود التفات عرضي (انظر البحوث المنطقية، ص. 85 الشاهد المؤيد من بين الكثير من النظريات الفكرية) نحو ما يبدو معارضًا لهذا الأمر ـ بوصفه ذي توجه رياضي موضوعي في كل الأحوال نحو المفهوم =

إن كل ما حررناه حيننا هذا يصح كذلك على تجارب استكناهية أخرى. وبين بذاته على سبيل المثال في كل ما له قرابة مع الحكم بوصفه (من) اليقينيات الحملية وكذلك بالنسبة إلى الإيهامات والافتراضات والشك وكذلك أصناف الرفض حيث يذهب التوافق إلى حد بعيد على أن المستكنه يندرج فيه في المقام الأول مضمون معنوي واحد لا يتنوع إلّا (ص.197) بما يتصف به من خصائص مميزة. فنفس (الحكم) «**م هو ع**» بوصفه نواة مستكنهية يمكن أن يكون مضمونًا ليقين أو لإيهام أو لافتراض إلخ... وفي المستكنه نفسه لا يوجد «**م هو ع**» وحده بل كما أنه «**ثم**» بوصفه مضمونًا تم تصوره فإنه غير قائم بذاته بل هو في كل حالة موعى به في توصيفات متغيرة لا تستطيع الاستغناء عن الكُنه التام: إنه موعى به في طابع اليقيني أو الممكن أو المرجح أو العدم أو ما ماثل وهي طوابع كلها ينتسب إليها القوسان المحولان وهي تخضع بوصفها متضايفات خضوعًا خاصة لعناصر التجربة الاستكناهية التي هي «**اعتبار الأمر ممكنًا**» و«**اعتبار الأمر مرجحًا**» و«**اعتبار الشيء عدمًا**» وما ماثل.

وهكذا فكما نرى ينفصل في آن مفهومان أساسيان لمضمون الحكم وكذلك لمضمون الافتراض ولمضمون السؤال إلخ... فليس من النادر أن يستعمل المناطقة الكلام على مضمون الحكم بحيث يتبين (حتى لو كان ذلك من دون هذا الفصل الضروري) أن المقصود هو المفهوم الاستكناهي أو المفهوم المستكنهي أعني كلا المفهومين اللذين بينا خصائصهما حيننا هذا. فعندهم يتوازى المفهومان. وبين بنفسه أن ذلك يحصل من دون أن يطابق أبدًا

= المستذهني. كان نظره متجهًا نحوه تمامًا كما يكون عالم العدد متوجهًا نحو العدد ـ واقفًا إزاء العمليات العددية لكن ليس على إزاء المسائل الظاهريات التي للعلاقة بين العدد والوعي بالعدد. إن الظاهرياتية كانت هنا في الدوائر المنطقية كما هي عامة تام الغرابة بالنسبة إلى هذا المنطقي الكبير. وينبغي أن يكون ذلك بينًا لكل إنسان من درس نظرية بلزانو في المعرفة التي لسوء الحظ نادرًا ما درست خاصة إذا لم يكن ميالًا للخلط بين كل تثقيف للمفاهيم الاستمهائية الأساسية ـ الإنجاز الساذج للظاهرياتية ـ مع تثقيف الظاهرياتي للمفاهيم. وكان على المرء بعد أن يكون متناسقًا فيعتبر مفاهيم أي رياضي مبدع مثل ج. كانتور بخصوص تصوره العبقري للمفاهيم الأساسية لنظرية المجموعات يعتبره ظاهرياتيًا وأخيرًا بالمعنى نفسه أن يعتبر كذلك ظاهرياتيًا المبدع المجهول للمفاهيم الهندسية الأساسية في العصر القديم.

هذين المفهومين في الافتراضات والأسئلة والشكوك إلخ.... لكنه يوجد هنا معنى ثان لمضمون الحكم من حيث هو مضمون يمكن للحكم أن يكون واحدًا يشترك فيه مع افتراض (أعني فعل الافتراض) ومع سؤال (أعني مع فعل سؤال) ومع أفعال استكناهية أخرى أعني استكناهات.

95 ـ الفروق نفسها في دوائر الوجدان والإرادة

ثم إن التحارير نفسها تصح كما يمكن أن نقتنع بذلك بيسر في دوائر الوجدان والإرادة بالنسبة إلى تجارب الموافقة والمنافرة وتجارب التقويم بكل المعاني وتجارب الرغبة والعزم والعمل كل ذلك تجارب تتضمن مرات عديدة صفائح قصدية وأحيانًا الكثير منها وصفائح استكناهية وتبعًا لذلك صفائح مستكنهية.

وبذلك فالصفائح هي بعبارة عامة بحال تجعل الصفائح الأعلى التي للظاهرة كلها يمكن أن تزول من دون أن يكون الباقي قد توقف عن كونه تجربة قصدية عينية تامة وأنه بالعكس من ذلك يمكن لتجربة عينية أن تأخذ صفيحة استكناهية كاملة كالحال مثلًا عندما تتكون صفيحة من عنصر قيمي غير قائم الذات على أساس تصور عيني أعني أنه على العكس يزول مرة أخرى. (ص.198).

فعندما يكون إدراك أو تخيل أو حكم أو ما ماثل عندما يكون ما هذا جنسه مؤسسًا على هذا النحو لصفيحة تقويم تطابقه تمام المطابقة فإننا نكون قد وصفنا بعد الدرجة الأعلى كما في حالة التأسيس الكامل مستكنهات مختلفة أعني معاني باعتبارها تجربة تقويم عينية. فالمدرَك من حيث هو مدرَك ينتسب باعتباره معنى انتسابًا خاصًا إلى فعل الإدراك لكنه ينضوي في معنى التقويم العيني الذي يؤسس معناه. 09.08.12 وتبعًا لذلك فعلينا أن نميز بين الموضوعات والأشياء والصفات وواقع الأمور التي توجد في القيم من حيث هي قيم أعني مستكنهات التصورات والأحكام وما ماثل المستكنهات التي تؤسس الوعي القيمي ومن جهة ثانية الموضوعات القيمية ذاتها وسلوكات القيم ذاتها أعني ما يناظرها من تحويلات استكناهية ومن ثم بصورة عامة الاستكناهات التامة التي تنتسب إلى الوعي القيمي العيني.

ولنلاحظ في المقام الأول على سبيل الشرح أننا من أجل أكبر قدر من

الوضوح نحسن صنعًا (هنا وفي كل الحالات المماثلة) عندما ندخل مصطلحات نسبية مميزة حتى نبقي على الفصل الأفضل بين موضوع القيم والموضوع القيمي وبين واقع أمر القيم وواقع الأمر القيمي وبين صفة القيم والصفة القيمية (وهو أمر لا يزال كذلك ملتبسًا حتى الآن). فنحن نقول عن مجرد الأمر الذي هو قيمة أو طابع قيمي أن له (الخاصية) القيمية أما القيم العينية فإننا نسميها بالمقابل القيم ذاتها أو الموضوعية القيمية. وبالتوازي كذلك بالنسبة إلى مجرد واقع الأمر أعني الوضعية القيمية أي بالتحديد حيث تكون القيم واقع أمر الوعي من حيث تكون له أرضية مؤسسة. فالموضوعية القيمية تفترض أمرها وهي تقدم القيمية بوصفها صفيحة موضوعية جديدة. إن واقع القيمة يتضمن في ذاته واقع الأمر المجرد المنتسب إليه. والصفة القيمية كذلك تتضمن واقع القيمة ومرورًا من ذلك تتضمن القيمية.

ثم إنه ينبغي أن نميز هنا أيضًا بين مجرد الموضوعية القيمية والموضوعية القيمة التي بين قوسين أي التي في المستكنه. فمثلما أن الإدراك الحسي من حيث هو إدراك حسي يناظره المدرك الحسي المعنى الذي يستثنيه البحث عن كون المدرك حقيقيًّا فكذلك يناظر التقويم الأمر المقوَّم من حيث هو مقوم ومرة أخرى بحيث يكون وجود القيمة (الشيء المقوم وكونه الحقيقي قيمة) يبقى خارج النظر. فكل الأوضاع الفعلية ينبغي عزلها بالنسبة إلى تصور المستكنه. ومرة أخرى فإنه من المستحسن أن نلاحظ أنه بالنسبة إلى المعنى التام للتقويم تنتسب «**مائيته**» بتمامها إلى التجربة المتصلة بها (ص.199) والتي تكون واعية فيها وأن الموضوعية القيمية التي بين قوسين ليست هي إلّا المستكنه التام لا غير.

والتمييزات التي قمنا بها تنسحب كذلك على دائرة الإرادة.

فمن ناحية أولى لدينا فعل العزم الذي نحققه في كل مرة مع كل التجارب التي تقتضيه بصفة الأساس والتي تتضمنه في ذاتها عند أخذها عينيًّا. وإليه ينتسب الكثير من المكونات الاستكناهية. فالأوضاع الإرادية توجد في أساس الأوضاع التقويمية وأوضاع الأشياء وما ماثل. ومن ناحية ثانية نجد العزم بوصفه نوعًا خاصًّا من الموضوعية المنتسبة نوعيًّا إلى مجال الإرادة ومن البين أنه متأسس في موضوعية مستكنهية أخرى من مثل هذا النوع. فإذا عزلنا كل أوضاعنا بوصفنا ظاهرياتيين فإنه سيبقى مرة أخرى لظاهرة فعل الإرادة باعتباره تجربة قصدية

ظاهرياتية خالصة «**مراده من حيث هو مراده**» باعتباره المستكنه الخاص بفعل الإرادة: «**رأي الإرادة**» وهو بكامل الدقة بحيث يكون كما هو **في** فعل الإرادة هذا (**في** الماهية التامة) «**رأي**»(*) مع كل «**ما أريد**» و«**كل ما يتجاوز ما ثم**».

وقد قلنا فعلًا «**رأي**». وهذه الكلمة تفرض نفسها تمامًا كالكلمتين معنى ودلالة. ففعل الرأي أو فعل الظن يطابق الرأي مطابقة فعل الدل الدلالة. إلّا أن هذه الكلمات في جملتها يشوبها الكثير مما تحمله من الالتباسات ـ وليس أقلها كذلك ذلك النوع من الالتباسات التي تصدر عما يندس في هذه الصفائح المتضايفة والتي ينبغي أن ننجز تمييزها العلمي الدقيق ـ بحيث إنه وضعنا الحذر الأكبر بخصوصها. وتدور تأملاتنا الآن حول الشمول الأوسع لجنس الماهية (المسماة) «**التجربة القصدية**». لكن الكلام على «**(فعل) الرأي**» يقتصر بصورة معيارية على المجالات الضيقة التي تعمل في آن عمل الصفائح الدنيا التي للظاهرة.

وبذلك فلا يمكن لكلمة «**(فعل) الرأي**» (وما يجانسها من العبارات) أن تكون موضع تأمل بصفة المصطلح إلّا لهذه الدوائر الضيقة. ومن اليقيني أنه بالنسبة إلى الأمور الكلية ستحقق لنا أفضل الخدمات مصطلحاتنا الجديدة وتحليلات الأمثلة التي صاحبتها.

96. مدخل واصل بالفصول الموالية. ملاحظات ختامية

جعلنا التثقيف العام لـ(مفهوم) الفصل بين الاستكناه (أعني التجربة القصدية العينية التامة من حيث هي مشار إليها بالتركيز على مكوناتها الاستكناهية) (ص.200) والمستكنه بهذا الحد من القوة لأن تصوره والسيطرة عليه يعد بالنسبة إلى الظاهرياتية ذا مدى أعظم بل هو حاسم بالنسبة إلى تأسيسها القويم. ويبدو من النظرة الأولى أن الأمر يتعلق بأمر بين بنفسه: **فكل وعي وعي بشيء وضروب الوعي مختلفة جدًا. ولكن بمجرد أن ندنو قليلاً نشعر بمصاعب كبرى**. وهي مصاعب تتعلق بفهم كيفية الوجود التي للمستكنه ونوع وجوده في التجربة التي ينبغي أن تكون فيه واعية؟ إنها تتعلق خاصة بصورة كاملة بالفرق الخالص بين ما يكون بكيفية الجزء المقوم الفعلي للتجربة نفسها وما ينبغي

(*) اخترنا كلمة «رأي» مؤقتًا وينبغي تعليل ذلك لأن كلمة عناية مصدر لعنى يعني يصعب تخليصها مما التصق بها من دلالة الرعاية. (المترجم).

اعتباره شأنًا من شؤون المستكنه مع نسبته إليه نسبة ذاتية؟ كما أن التقسيم القويم بحسب بنية متوازية للاستكناه وللمستكنه ينتج عنها بعد ذلك أيضًا ما يكفي من المصاعب. وحتى عندما سبق لنا أن قمنا لحسن الحظ بأجزاء رئيسة من التمييزات الراجعة إلى التصورات والأحكام التي تعرض بفضلها والتي قدم لها المنطق عمل تمهيد ذا قيمة تامة لكها أبعد من أن تكون كافية فإننا بحاجة إلى بعض الجهد والتغلب على الذات حتى لا نسلم بتمييزات موازية في أفعال الوجدان ولا نزعمها بل أن نوصلها فعلًا إلى وجود أوضح.

لا يمكن أن يكون من واجبنا أن نعرض في صلة مع تأملاتنا التي هي مجرد تمهيدات متصاعدة أجزاء الظاهرياتية المقومة عرضًا نسقيًا. إلّا أنها تقتضي أن تغوص أهدافنا في الأمر نفسه إلى ما هو أعمق مما فعلنا إلى حد الآن وأن نعرض خطة هذا النوع من البحوث. إن ذلك أمر ضروري حتى نذهب إلى مدى يجعل توضيح البنى الاستكناهية المستكنهية مفهومة الأهمية بالنسبة إلى إشكالية الظاهرياتية ومنهجيتها. ولا يمكن تحصيل تصور ثري المضمون للطابع المثمر للظاهرياتية عظمة مسائلها ونوع علاجها إلّا عندما تصبح المجالات مجالات فعلية فتجعل ما ينتسب إليها من أبعاد المسائل بينة بذاتها. وكل مجال لا يرقى إلى هذه الرتبة فيكون محسوسًا بوصفه أرضية عمل ثابتة إلّا بفضل تحرير تفصيلات وتفسيرات ظاهرياتية لا تكون المسائل التي ينبغي حلها مفهومًا إلّا بفضلها. وستكون التحليلات الموالية والتدليل على المسائل مرتبة صارم الارتباط بهذا الأسلوب كما فعلنا بوجه ما إلى حد الآن. ونحن نلزم أنفسنا بجعل المواد المعالجة متعددة الأشكال للمبتدئ ما أمكن لنا ذلك ولكن بحصره في دوائر محدودة. ومن الطبيعي أن نفضل ما يماثل نسبيًا السبل المتوخاة في الظاهرياتية (ص.201) وما يوجد ضروريًا بلا شرط حتى نتمكن من اتباع خطوط رئيسة نسقية متواصلة. كل شيء صعب وكله يقتضي تركيز جهيد حول موجوديات حدس الماهية الظاهرياتي النوعي. فلا وجود لطريق ملكية في الظاهرياتية ومن ثم في الفلسفة أيضًا. والطريق الوحيدة الموجودة هي الطريق التي تشق بذاتها (طريق) ماهيتها الذاتية.

وفي الختام فلننزل هذه الملاحظات. إن الظاهرياتية تتقدم في تحريراتنا باعتبارها علمًا مبتدئًا. أما كم من الحصائل التي توصلت إليها محاولاتنا التحليلية تعد حصائل نهائية فذلك أمر لا يمكن أن يخبرنا به إلّا المستقبل. ومن الأكيد أن الكثير مما وصفنا ينبغي أن يوصف بصورة أخرى من منظور نوعه الأبدي. لكنه

يوجد أمر نحتاج أن نصبو إليه بل ويجب علينا أن نفعل وهو أن نصف في كل خطوة ما نراه فيها فعلًا انطلاقًا من نقطة نظرنا وبحسب دراسة جدية. إن نهجنا العلاجي هو نهج البحث المتجول في جزء مجهول من العالم نهج يصف بعناية ما تقدم له في سبله غير المطروقة والتي هي ليست دائمًا الطرق الأقصر. وهو يحتاج إلى استكمال الوعي الأكيد وأن يعبر عما ينبغي أن يقال بمقتضى الزمان والوضعيات وما الذي يحافظ على قيمته لكونه عبارة أمينة عن الموجود حتى لو اقتضى ذلك كذلك بحوثًا جديدة وأوصافًا جديدة مع تحسينات متعددة. وبالتأمل نفسه أريد أن أكون فيما يتلو عرضًا أمينًا للصيغ الظاهرياتية وأن نمتحن فضلًا عن ذلك ملكة الحرية الباطنية أيضًا ضد أوصافنا الذاتية.

الفصل الرابع (ص.201)

في إشكالية البنى الاستذهانية(*) والمستذهنية

97 ـ العناصر الهيولانية والاستكناهية بوصفها عناصر تجربة واقعية والعناصر المستكنهية بوصفها عناصر تجربة غير واقعية.

تكلمنا في الفصل السابق خلال إدخال التمييز بين الاستكناهي والمستكنهي على التحليل الواقعي والتحليل القصدي. فلنتمسك بذلك. فالتجربة الخالصة ظاهرياتيًا لها مقوماتها الواقعية ولنقتصر من أجل التبسيط على التجارب الاستكناهية التي من الدرجة الدنيا ومن على تلك التجارب التي هي ليست مبنية

(*) في كل اختياراتنا الاصطلاحية استعملنا صيغة استفعل للدلالة إما على الطلب أو على التحول أو التحويل إلى مادة الفعل الذي أعطيناه هذه الصيغة. وهنا اعتمدنا على المقابلة التقليدية بين ما في الذهن وما في العين بالتوازي مع المقابلة محايثًا مفارقًا، التي توهم بأبعاد ميتافيزيقية لا حاجة إليها فضلًا عن كونها تعني محايثًا للذهن ومفارقًا له. وقد يكون من الأفضل اصطلاحًا أن نشتق من فعل ذهن (بمعنى أدرك عقليًا إدراكًا يجعل الأمر ذا وجود في الأذهان الممتاز عن الوجود في الأعيان) صيغة استذهن قاصدين الحدس العقلي الذي يستكنه المعاني فيحولها إلى كائنات ذهنية هي المحايثات التي ندركها في التجربة الظاهرياتية قبالة المفارقات التي نعتبرها وجودًا في الأعيان. وعندئذ يمكن أن نعتبر الأفعال وحصائلها في مقابلة بين الاستذهان للنوسيس والمستذهن للنوويما. والتردد في الخيار هو بين «**ذهن**» و«**كنه**» لكننا فضلنا الاشتقاق من كنه غير المستعملة بكثرة في الاصطلاح العربي بالزيادة «**اكتنه**» والتي تفقد معناها عندما نستفعلها فتصبح «**استكنه**». وبذلك نستعمل العناصر الاستكناهية والعناصر المستكنهية. (المترجم).

على صفائح استكناهية متداخلة مرات عديدة صفائح معقدة من حيث قصديتها مثل التي نلحظ وجودها في أفعال الفكر والوجدان والإرادة.

وليكن مثالنا مثلًا إدراك حسي مجرد إدراك الشجرة التي كنا نشاهدها في الحديقة من داخل البيت حيننا هذا (ص.202). عندما نلاحظ هذه الشجرة هناك في إحدى وحدات الوعي الشجرة التي تقوم هناك ساكنة ثم تبدو وقد حركتها الريح والتي تتقدم لنا كذلك في الكثير من ضروب الظهور المختلفة خلال ملاحظتنا المتواصلة مع تغيير موقعنا المكاني بالقياس إليها كأن تكون ملاحظتنا لها من النافذة أو بمجرد تغيير موقع الرأس أو موضع النظر كما يحصل مثلًا خلال تكييف النظر إضعافًا أو إقواء إلخ...إن وحدة أحد الإدراكات يمكن على هذا المنوال أن تحتوي في ذاتها على مقدار متنوع كبير من التحويلات التي ننسبها في موقفنا الطبيعي بوصفنا ملاحظين إلى الموضوع الحقيقي تارة وطورًا إلى تغيراته وتارة ثالثة إلى علاقة واقعية وفعلية لذاتنا النفسية الحقيقية وأخيرًا إلى هذه الذاتية نفسها. وعلينا أن نصف الآن ما الذي يبقى من ذلك بوصفه الفضالة الظاهرياتية عندما نقتصر على «**المحايثة الخالصة؟**» وما الذي يمكن في هذا المضمار أن نعده مقومًا حقيقيًا للتجربة الخالصة وما الذي لا يمكن أن نعده كذلك؟ ويعني ذلك هنا أن نوضح بصورة تامة أن «**الشجرة المدرَكة من حيث هي كذلك**» تنتسب في الحقيقة إلى ماهية تجربة الإدراك في ذاتها أعني «**المستكنه التام**» الذي لا يؤثر فيه عزل واقع الشجرة الفعلي ولا عزل العالم كله: **إلاّ أنه من ناحية ثانية فإن هذا المستكنه مع شجرته الموضوعة بين قوسين مثله مثل شجرة الواقع الفعلي ليس موجودًا وجودًا حقيقيًا في الإدراك.**

فما الذي نجده فيه حقيقة باعتباره تجربة خالصة ومنضويًا فيه انضواء الجزء في الكل بأجزائه المقومة ومن عناصر لا تقبل التقسيم؟ وقد أثرنا بصورة عرضية الأجزاء المقومة الحقيقية والفعلية بعنوان الأجزاء المقومة المادية والاستكناهية. فلنقارنها مع المقومات المستكنهية للتمييز بينهما.

إن لون جذع الشجرة منظورًا إليه خالصًا كما هو موعى به بحسب الإدراك هو بكل دقة ذلك اللون نفسه الذي اعتبرناه لون الشجرة الحقيقية قبل الاستثناء الظاهرياتي (**على الأقل باعتبارنا بشرًا طبيعيين ودون أن ندخل معارف علوم الطبيعة**). والمعلوم أن هذا اللون موضوع بين قوسين وينتسب إلى المستكنه. لكنه لا ينتسب إلى تجربة الإدراك بوصفه جزءًا مقومًا حقيقيًا رغم أننا نجد فيه

شيئًا مثل اللون أعني «**إحساس اللون**» أي العنصر المادي من التجربة العينية التي يتهايأ فيها اللون المستكنهي وكذلك اللون الموضوعي.

وبذلك يتهايأ اللون المستكنهي الواحد الموعى به نفسه في الوحدة المتصلة لوعي بإدراك متغير (ص. 203) باعتباره وعيًا واحدًا وهو واع بذاته باعتباره غير متغير في متنوع متصل من الإحساس باللون.

فنرى الشجرة من حيث لونها ـ لون الشجرة ـ نراها دون أن تتغير في حين تغير مواضع توجه النظر الإضافية المتعددة فيجول النظر بصورة لا تتوقف من الجذع إلى الأفنان في الوقت نفسه الذي نقترب فيهم من الشجرة ومن ثم نجعل تجربة الإدراك الحسي تجري بكيفيات متغيرة. فإذا قمنا بتفكر في الإحساس الذي يحصل بخصوص التهايؤات (المتوالية) فإننا سنعلمها بوصفها وجودات بينة بذاتها ونستطيع ببداهة تامة أن نضعها في علاقة مع العناصر الموضوعية المناسبة وأن نعلمها بوصفها مناسبة فنرى من ثم بكل بساطة إن الألوان المتهائية والمنتسبة إلى أي شيء ملون محدد مثلًا لها سلوك «**الوحدة**» بالإضافة إلى المتنوع المتواصل.

بل إننا نحصّل بتحقيق **الاستثناء الظاهرياتي** حدسَ الماهية العام بأن الشجرة الموضوع لا تكون في إدراك خالص بصفتها الموضوعية على درجة من التحدد كما تظهر فيه إلّا إذا كانت عناصرها الهيولانية **(أو في حالة كونها سلسلة من الإدراكات المتصلة ـ عندما تكون تغيرات هيولانية متصلة)** بالذات تلك العناصر ولا شيء سواها. وفي ذلك يكمن أيضًا أن كل تغير للمضمون الهيولاني للإدراك إذا لم يلغ الوعي الإدراكي ينبغي أن ينجح على الأقل في أن يصبح المتغير غيرًا موضوعًا سواء كان في ذاته أو في ضروب التوجه المنتسبة إلى ظهوره أو ما ماثلها.

ومع ذلك كله فإنه لا شك بإطلاق في أن الوحدة والتنوع هنا ينتسبان إلى بعدين مختلفين تمام الاختلاف. وفي الحقيقة فإن كل ما هو هيولاني يعود إلى التجربة العينية من حيث هي جزء مقوم فعلي أما المتعدد الذي يعرض فيه ويتهايأ فإنه يعود إلى المستكنهيات.

أما الخامات فإنها كما أسلفنا تحييها العناصر الاستكناهية فيحصل لها (خلال عدم الالتفات إليها بل إلى الموضوعات) رؤى وإضفاءات معنى نعيها في الخامات وفي تفكرنا فيها. وبخصوص ذلك مباشرة لن توجد عناصر هيولانية مجردة (الشعور بالألوان والأصوات إلخ..) بل توجد معها كذلك الرؤى التي

تحيي الهيوليات. وبذلك يصبح الأمران أمرًا واحدًا: فظهور اللون والصوت وكذلك أي (ص. 204) كيفية أخرى من كيفيات الموضوعات ـ تنتسب هي بدورها إلى أحوال التجربة الفعلية.

ويصح القول بصورة عامة إن الإدراك في ذاته هو إدراك لموضوعه ويطابق كل جزء مكون من أجزاء الموضوع المكونة يبرزه الوصف ذو التوجه الموضوعي جزءًا مكونًا حقيقيًا من أجزاء الإدراك المكونة. ويحسن أن نلاحظ أن ذلك لا يصح إلّا في حدود بقاء الوصف أمينًا للموضوع كما هو موجود في الإدراك ذاته. كما لا يمكننا أن نصف هذه المكونات الاستكناهية إلّا بشرط أن نرجع إلى الموضوع المستكنهي وعناصره فنقول مثلًا: الوعي بجذع الشجرة وبصورة أدق الوعي الإدراكي به وبلون الجذع إلخ..

ومن ناحية ثانية فإن تأملاتنا قد بينت مع ذلك أن وحدة التجربة الحقيقية للعناصر المقومة الهيولانية والاستكناهية مختلفة تمام الاختلاف عما هو **«مستوعى»** فيها من عناصر المستكنهات المقومة وكذلك عن وحدة مقومات التجربة الحقيقية تلك التي توحد ما بوصفه مستكنهيًا يصبح واعيًا بفضلها وفيها. فما يتكون مفارقيًا على أساس التجربة الخامية بفضل الوظائف الاستكناهية هو في الحقيقة موجود وهو موجود بدهي إذا وصفنا بأمانة التجربة المعيشة والمستوعى منها استيعاء مستكنهيًا في الحدس الخالص. لكنه بالذات ينتسب إلى معنى آخر للتجربة المعيشة مختلف تمام الاختلاف عن التجربة المعيشة الفعلية ومن ثم عن مقوماتها الذاتية.

إن وصف **الاستثناء الظاهرياتي** وبالمعنى نفسه دائرة التجربة المعيشة الخالصة باعتبارهما مفارقين وصف يستند مباشرة إلى كوننا نجد في هذا الاستثناء دائرة مطلقة من المواد والأشكال الاستكناهية التي ينتسب إلى تشجاناتها ذات الأنواع المحددة بمقتضى ضرورة ماهوية محايثة لهذا الوعي العجيب بأمر يكون على هذا النحو أو ذاك من التحدد الموجود أو القابل للتحديد والذي هو مقابل للوعي ذاته ومغاير له بمقتضى المبدأ وغير حقيقي ومفارق وأننا (نجد في ذلك) المنبع الأصلي للحل الوحيد القابل للتصور لمشاكل المعرفة الأعمق مشاكلها التي تخص المعرفة الموضوعية والصحيحة للمفارق. إن الاستثناء المتعالي يقوم بـ**«التعليق»** تعليق الواقع لكنه يحتفظ به مما يبقى منتسبًا إليه من الواقع أي المستكنهات مع ما يوجد فيها من وحدة مستكنهية ومن ثم الكيفية التي يكون بها

الواقعي مستوعى بالذات في الوعي وموجود وجوده الخاص. إن معرفة أن الأمر في ذلك متصل بعلاقة استمهائية مطلقة ومن ثم بعلاقة ضرورية وغير مشروطة (ص.205) يفتح للبحث مجالًا كبيرًا مجال العلاقات بين الاستكناهي والمستكنهي وبين تجربة الوعي والمتضايف مع الوعي. لكن المتضايف مع الوعي يتضمن موضوع الوعي من حيث هو هو وفي الوقت نفسه أشكال الكيفية المستكنهية للمدرَكية (كون الشيء مدرَكًا في الفكر) أي لموجودية المعنى في الفكر. وفي دائرة تمثيلنا نمت في المقام الأول البداهة العامة بأن الإدراك ليس حضورًا خاليًا للشيء عند الذهن بل إن جوهر الأدراك الذاتي يتضمن («**بصورة قبلية**») موضوعه ويتضمن أن يكون موضوعه وحدة لقيام مستكنهي معين وهو يكون دائمًا مغايرًا بالقياس إلى إدراكات أخرى «**لنفس**» الموضوع لكنه يكون دائمًا ذا رسم مقدم بمقتضى جوهره أعني أنه من جوهر كل موضوع محدد بهذه الصورة أو تلك أن يكون موضوعيًا وبالذات في إدراكات لمثل هذا النوع من الوصف أن يكون مستكنهيًا وأنه لا يمكن أن يكون كذلك إلّا في تلك الإدراكات.

98 ـ الكيفياتُ الأيسيةُ للمستكنهات

نظرية صور الاستكناهات ونظرية صور المستكنهات

إلا أنه لا بد من إضافات أكثر أهمية. ففي المقام الأول لا بد من أن نأخذ في الحسبان أن كل انتقال من ظاهرة في الفكر الذي يحللها فعلًا أو في أي نوع آخر مغاير تمامًا يقسم مستكنه تلك الظاهرة إلى عناصرها ينتج ظاهرات أخرى وأننا قد نقع في أخطاء لو خلطنا الظاهرات الجديدة التي هي بنحو ما تحويلات للظاهرات القديمة مع هذه الظاهرات وأن ننسب إلى الأولى ما يوجد منها في العين أو في الذهن. من ذلك مثلًا أننا لا نرى أن المضمونات الخام مثل المضمونات اللونية المتهايئة توجد كذلك في تجربة الإدراك كما توجد في التجربة المحللة (لتجربة الإدراك).

ففي التجربة الأولى كانت هذه المضمونات اللونية المتهايئة ـ اقتصارًا على الإشارة إلى أحد الفروق بين التجربتين ـ موجودة بصفتها عناصر حقيقية منها لكنها من ثم لم تكن مدركة ولم تكن متصورة بوصفها موضوعات. أما في التجربة المحللة فإنها بصفتها موضوعات أهداف لوظائف استكناهية لم تكن موجودة سابقًا. ورغم أن هذه الخامة ما تزال على حالٍ تلازمها فيه وظائفُ عروضها فإن

وظائف العروض هذه قد طرأ عليها كذلك تغير جوهري (في الحقيقة تغير ذو بعد مغاير). وسنعود إلى ذلك مرة أخرى لمزيد المناقشة. وبين أن هذا الفرق يؤخذ جوهريًا بعين الاعتبار في المنهج الظاهرياتي.

وبعد هذه الملاحظة نحول انتباهنا إلى المسائل التالية التي تنتسب إلى موضوعنا الخاص (ص.206). فكل تجربة تقتضي ماهيتها في المقام الأول وجود إمكانية مبدئية لأن يتوجه نظر الفكر إليها وإلى مقوماتها ولأن يتوجه في الاتجاه المقابل أيضًا إلى المستكنه كما في مستكنه الشجرة المرئية من حيث هي شجرة مرئية على سبيل المثال بل إن ما هو ماثل في موضع النظر هو في الحقيقة ـ بلغة منطقية ـ موضوع لكنه بصورة مطلقة عديم القيام بالذات. فأيسُه مقصور على كونه مدرَكًا ـ والفرق هو أن هذه الكلمة «**مدركًا**» لا تصح بالمعنى الذي يعطيها إياه باركلي وذلك لأن المدرَك لا يتضمن الأيس هنا فعلًا باعتباره عنصرًا مقومًا حقيقيًا.

وينتقل ذلك بصورة طبيعية إلى كيفية الملاحظة الاستمهائية: فماهية المستكنه تشير إلى ماهية الوعي الاستكناهي وكلتا الماهيتين تنتسب إلى الاستمهائي. والقصدي من حيث هو قصدي هو ما هو من حيث هو قصد الوعي الذي له هذه الكيفية أو تلك: إنه الوعي بالقصدي.

ورغم عدم القيام بالذات هذا فإن المستكنه يقبل أن يكون موضوع ملاحظة بذاته وأن يقبل المقارن مع مستكنهات أخرى وأن يتم البحث فيه من حيث تحولات صورته الممكنة إلخ... لذلك فبوسعنا أن نرسم نظرية عامة وخالصة لصور المستكنهات التي توجد بتضايف قبالة نظرية عامة ولا تقل خلوصًا لصور التجارب الاستكناهية العينية مع مكوناتها الهيولانية والاستكناهية النوعية.

وطبعًا فهاتان النظريتان في الصور لن تكونا بأي نحو إن صح القول مجرد لعبة صور فيما بينهما أو كأنهما تتداخلان بتوسط تغيير علاماتهما كأن نعوض كل مستكنه «م» بالوعي بـ«م». ولا شك أن ذلك قد صدر بعد مما سبق فحررناه بخصوص الانتساب المتبادل إلى الكيفيات الموحدة في مستكنهات الشيء وتنويعات تهايُئِه الهيولانية في إدراكات الشيء الممكنة.

والمعلوم أنه قد يبدو أنه ينبغي أن يحصل الأمر نفسه بخصوص العناصر الاستكناهية النوعية. فيمكننا خاصة أن نشير إلى تلك العناصر التي تجعل متنوعًا من المعطيات الهيولانية المعقدة مثل المعطيات اللونية والذوقية إلخ... تتخذ وظيفة تهايُؤ متنوع للشيء نفسه الموضوع الواحد. ولا شك أن ذلك لا يحتاج إلّا

إلى التذكير بأنه في الخام ذاته من حيث ماهيته لا تكون علاقته بالوحدة الموضوعية معرفة بصورة متواطئة بل إن المؤلف الخامي نفسه يمكن أن يطرأ عليه استيعابات(*) متعددة ومنفصلة ومتراكب بعضها على البعض استيعابات يكون الوعي بها وعيًا حاصلًا بمقتضى موضوعيات مختلفة. (ص. 207) ألّا يكون من ثم واضحًا بعد أنه توجد فروق جوهرية في الرؤى المحيية ذاتها من حيث هي عناصر تجربة وأنها تختلف عن التهايؤات التي تتبعها والتي يتكون معناها بفضل إحيائها لها؟ ومن ثم فيمكننا أن نستنتج أنه يوجد في الحقيقة تواز بين الاستكناه والمستكنه لكنه تواز يكون بصورة توجب أن نصف ما بين تشكلات كلا الطرفين من تطابق بمقتضى ماهيتيهما. فالمستكنهي هو مجال الوحدات والاستكناهي هو مجال التنوعات «**المكونة**». إن الوعي المحقق وظيفيًّا للتلاؤم بين الطرفين ومكون الوحدات لا تظهر في الحقيقة له هوية واحدة في أي مكان توجد فيه هوية للموضوع واحدة في المستكنه المتضايف. فعلى سبيل المثال حيثما تظهر مقاطع مختلفة من إدراك حسي ممتد في الزمان ومكون لوحدة شيء (مثل) شجرة ذات هوية واحدة هذه الشجرة الواحدة الثابتة بمعناها في هذا الإدراك ـ تظهرها تارة من هذا الاتجاه وطورًا من ذلك تارة من أمام وطورًا من خلف وبخصوص الصفات التي يدركها النظر من أي موضع تكون أولًا غير واضحة وغير محددة ثم تصبح واضحة ومحددة وما ماثل ـ فهناك يكون الموضوع الموجود في المستكنه مستوعى بوصفه واحدًا بالمعنى الحرفي للكلمة. لكن الوعي به يكون في المقاطع المختلفة من مدته المحايثة ليس واحدًا بل ليس هو إلّا مرتبطًا به ومسترسل الملاءمة معه.

ومهما كانت صحة ما قلناه كذلك فإن الأدلة التي أظهرناها ليست تامة الصحة مثلما أن الحذر الكبير واجب عامة في هذه المسائل العسيرة. فالتوازيات الموجودة هنا ـ والكثير منها يمكن بيسر أن تتداخل ـ تشوبها مصاعب كبيرة لا تزال بحاجة إلى توضيح. وينبغي أن نبقى في ناظرنا وبعناية الفرق بين التجارب الاستكناهية العينية التجارب بكل ما لها من عناصر هيولانية والاستكناهات

(*) نترجم فعل auffassen بفعل استوعب لما في الكلمة العربية من طلب الوعب والوعي في آن. ومن ثم لنوع من الإدراك المحيط بالشيء دون أن تكون طبيعته محددة تحديدًا يميز بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي مثل التصور والتمثل والتعقل إلخ...بل هو مجرد المثول أمام الذهن المحيط بالماثل إحاطة تصور ووعي. (المترجم).

الخالصة بوصفها مجرد عناصر استكناهية معقدة. كما ينبغي أن نبقى على الفرق بين المستكنه التام وعلى سبيل المثال في حالة الإدراك الموضوع الذي يظهر من حيث هو كذلك. ولو أخذنا هذا الموضوع مع كل صفاته الموضوعية ـ التحولات المستكنهية التي لصفات الموضوع المدرك والتي توضع في الإدراك العادي بوصفها ببساطة حقيقية ـ فإن هذا الموضوع وهذه الصفات هي في الحقيقة وحدات قبالة التنوع المكون لتجربة الوعي (الاستكناهات العينية). لكنها كذلك وحدات لتنوعات مستكنهية. (ص.208) وبمجرد أن نعلم ذلك فإننا نجلب إلى مجال الملاحظة التوصيفات المستكنهية للموضوع المستكنه (وصفاته) الموضوع الذي كنا إلى حد الآن نهمله بقصد سيء. وهكذا فعلى سبيل المثال لا شك أن اللون الذي يظهر له وحدة بالمقابل مع تنوعات استكناهية وخاصة تلك التي لها خاصة الرؤى الاستكناهية. لكن البحث الأدق يبين أن كل تغيرات هذه الخصائص حتى وإن لم تكن في اللون نفسه الذي يتواصل الظهور هنا فإنها تطابق التوازيات المستكنهية بكيفية وجودها المتغيرة وعلى سبيل المثال فيما يظهر من توجهاتها نحوي. وهكذا فالخصائص الاستكناهية تتراءى بصورة عامة في (تنعكس على مرآة) الخصائص المستكنهية.

أما كيف يكون الأمر هكذا فذلك ما ينبغي أن يكون الآن موضوع تحليل شامل. ولكن ليس بالاقتصار على مجال الإدراك الذي فضلناه هنا لمجرد التمثيل. سنحلل أنواع الوعي المختلفة مع خصائصها الاستكناهية المتنوعة بحسب تسلسلها لنفحصها بحسب التوازيات بين الاستكناهي والمستكنهي.

وينبغي أن نؤكد مسبقًا على أن التوازي بين وحدة الموضوع المتصور مستكنهيًا على هذا النحو أو ذاك الوحدة التي للموضوع الموجود في الحس وتشكيلات الوعي المكونة (نظام الأشياء وعلاقاتها ـ نظام الأفكار وعلاقاتها) يجب ألّا يتم خلطه مع التوازي بين الاستكناه والمستكنه وخاصة عندما يكون القصد به التوازي بين الخصائص الاستكناهية وما يطابقها من الخصائص المستكنهية.

ونخص هذا التوازي بما يلي من الملاحظات:

99 ـ النواة المستكنهية وخصائصها في دائرة الحضور والاستحضار

وهكذا فمن واجبنا أن نوسع دائرة ما تبين في كلتا السلسلتين المتوازيتين للأحداث الاستكناهية والمستكنهية حتى نصل إلى المستكنه والاستكناه التامين.

فما فضلنا النظر إليه إلى حد الآن والذي لم يكن في الحقيقة داريًا بحق بالمشاكل الكبرى التي توجد هنا ليس هو إلّا نواة مركزية وهو في ذلك ليس بين التحديد بالمرة.

وفي المقام الأول فلنتذكر ذلك المعنى الموضوعي الذي سبق أن بدا لنا بواسطة مقارنة استكناهات (ص. 209) لتصورات من أنواع مختلفة ولإدراكات وتذكرات وتصورات صور وما ماثلها بوصفها مجرد عبارات موضوعية للوصف بل ومتناظرة الصلات في الحالات الحدية مع ما هو واحد بحيث يمكن لنفس الموضوع المتماثل والمتجه اتجاهًا مماثلًا والمدرك الإدراك المتماثل نفسه من كل ناحية على سبيل المثال عرض شجرة بحسب الإدراك الحسي وبحسب التذكر وبحسب الصورة إلخ.. في مقابل الشجرة الواحدة التي تظهر من حيث هي تلك الشجرة الواحدة مع «**كيفية ظهورها الموضوعية تبقى فروق كيفيات (الإعطاء) المتغيرة من نوع حدس إلى نوع حدس آخر وبحسب نوع آخر من التصور**».

فكل أمر ذي وحدة يكون تارة مستوعى بصورة «**أصلية**» وطورًا «**مستوعى بحسب الذكر**» ثم مرة أخرى من حيث هو صورة إلخ... وبذلك ترتسم خصائص «**الشجرة التي تظهر من حيث هي الشجرة التي تظهر**» فتوجد في وجهة النظر الملتفتة إلى المتضايف المستكنهي لا في وجهة النظر الملتفتة إلى التجربة المعيشة ووجودها الفعلي. فلا يكون ذلك معبرًا عن كيفيات الوعي بمعنى العناصر الاستكناهية بل هو يعبر عن الكيفيات التي يوجد فيها المستوعى ذاته من حيث هو مستوعى. ومن حيث هي خصائص لما هو بنحو ما من عالم الفكر تكون هي بدورها من عالم الفكر وليست من العالم الواقعي.

ويمكن لنا أن نلاحظ بفضل تحليل أكثر دقة أن الخصائص النموذجية التي ذكرناها لا تنتسب إلى سلسلة (واحدة).

فمن جهة أولى يكون لدينا مجرد التحول الناسخ أو الاستحضار المجرد الذي يكون بمقتضى جوهره الذاتي جديرًا بالملاحظة بالحد الكافي باعتباره تحولًا يعطي شيئًا آخر. إن الاستحضار يعود بالإشارة إلى الإدراك الحسي في جوهره الظاهرياتي: فعلى سبيل المثال يفترض تذكر الماضي كما سبق أن لاحظنا كون الشيء قد سبق أن أدرك ومن ثم بنحو ما يكون الإدراك المطابق (إدراك نفس النواة المحسوسة) مستوعى في التذكر لكنه ليس مع ذلك موجودًا فيه بالفعل بل إن التذكر في جوهره الذاتي هو «**تحول للإدراك الحسي**». وبالتضايف يوجد ما

يوصف بكونه الماضي نفسه من حيث هو قد كان «**حاضرًا**» ومن ثم بوصفه تحولًا لـ«**لحاضر**» الذي من حيث هو غير محول هو بالذات «**الأصلي**» «**الحاضر ذو المثول**(*) **المتجسد**» للإدراك الحسي.

ومن ناحية ثانية ينتسب التحول المصور لسلسلة أخرى من التحولات. إنها تستحضر «**في**» صورة. لكن الصورة يمكن أن تكون أمرًا أصليًا يظهر على سبيل المثال صورة مرسومة (لا الرسم الشيء الذي (ص. 210) يعني على سبيل المثال الرسم المعلق على الجدار(1)) الذي ندركه إدراكًا حسيًا. لكن الصورة يمكن كذلك أن تكون ذات ظهور ناسخ كالحال في التذكر أو التصورات الصورية التوهمية الحرة.

ونلاحظ في الوقت نفسه أن خصائص هذا السلسلة الجديدة ليست عائدة بالإحالة على السلسلة الأولى فسحب بل هي تفترض تعقيدات متقدمة عليها. ولا بد بخصوص الصورة الأخيرة من اعتبار ما ينتسب إلى ماهية الوعي انتسابًا مستكنهيًا من فارق بين الصورة والنسخة. كما نرى في ذلك أن المستكنه يحتوي في ذاته بالنسبة إلى كل زوجين يشير كل منهما إلى الآخر رغم كونهما موضوعين لتصور مختلف من حيث هما هذا النوع من الخصائص المنتسبة إليهما.

وأخيرًا فإن أنواعًا ذات قرابة حميمة رغم كونها جديدة من الخصائص المستكنهية المحولة (التي يناظرها موازيات استكناهية كالحال دائمًا) تقدم لنا تصورات لها ما يناظر العلاقة بين الرمز والمرموز حيث تظهر مرة أخرى كذلك مؤلفات تصورية وبصفة المتضايفات لوحدتها الخاصة بها باعتبارها تصورات رمزية أزواجًا من تخصيصات مستكنهية مترابطة لأزواج من الموضوعات المستكنهية.

كما نلاحظ أيضًا أنه مثلما أن الصورة في ذاتها وبمقتضى معناها بصفتها صورة تعطي تحولًا لشيء يكون من دون هذا التحول وأيضًا باعتباره بذاته يكون قائمًا سواء بحضور كيانه الحي المتجسد أو باستحضاره فكذلك بالذات يكون الأمر مع الرمز ولكن كذلك في كيفية كونه تحويلًا لشيء.

(*) سأترجم بكيفيات المثول ما كنت أترجمه بكيفيات الإعطاء والانعطاء والوجود gegebenheit weise. (المترجم).

(1) انظر بخصوص هذا الفرق ما سيأتي لاحقًا في الفقرة 111 ص. 226.

100 ـ الصفائح ذات القانون الماهوي لصور تصورات الاستكناه والمستكنه

إن كل أنواع التحولات التصورية التي عالجناها إلى حد الآن هي دائمًا درجات تشكيل جديدة في المتناول بحيث يمكن للقصديات أن تبنى بصورة تدرجية من الاستكناه والمستكنه أو هي بالأحرى تتراكب فيما بينها بكيفية فريدة النوع.

توجد استحضارات بسيطة وتحويلات للإدراكات الحسية بسيطة. لكنه توجد كذلك استحضارات من الدرحة الثانية والثالثة ومن أية درجة شئنا بمقتضى الماهية. ويمكن أن نضرب مثال استعمال التذكر في التذكر. ففي التذكر نحقق بصورة حية علاقة تجريبية على حال الاستحضار. وبذلك نقنع أنفسنا بأننا نفكر في التذكر (الذي هو بدوره تحويل لاستحضار (ص. 211)) تفكرًا أصليًّا ثم بعد ذلك نجد أن العلاقة التجريبية موصوفة بكونها «**قد عيشت**» بمقتضى التذكر. ويمكن أن تدخل ضمن هذه التجارب التي هذه خصائصها سواء أردنا أن نفكر فيها أم لا حتى الذكريات المتميزة بصفة «**ذكريات سبق أن عيشت**» ويستطيع النظر أن يتوجه إليها فيتخللها على أساس المتذكَّر من الدرجة الثانية. ولكن يمكن للتذكرات أن ترد في علاقات التجارب ذات التحويل الثانوي وأن يكون ذلك بصورة مثالية أن يجري إلى ما لا نهاية له.

إن مجرد تحول تغير في العلامة (يمكن أن نتعلم كذلك فهم طبيعته) يترجم كل هذه الأحداث في نوع الخيال الحر فتوجد تخيلات في تخيلات وهكذا في درجات متداخلة بحسب ما يريد المتخيل.

ثم تحصل أمزجة مماثلة أخرى. فالأمر لا يقتصر على أن كل استحضار يتضمن في ذاته بمقتضى طبيعته وبخصوص درجته الدنيا القريبة تحويلات استحضارية لإدراكات حسية تمثُل أمام النظر المستوعب في عملية الاستحضار بتوسط فعل التفكر العجيب، بل إننا نستطيع في الوقت نفسه أن نجد في وحدة ظاهرة استحضار واحدة استحضارات لتذكرات وتوقعات وتخيلات إلخ... إلى جانب استحضارات لإدراكات حسية حيث يمكن للاستحضارات المعنية ذاتها أن تكون منتسبة إلى كل نوع من هذه الأنواع. ولذلك كله درجات مختلفة.

ويصح ذلك كذلك على الأنواع المختلفة من التصورات التصويرية والتصورات الرمزية. ولنأخذ مثالًا على ذلك البناءات التصورية شديدة التطور

والتي هي مع ذلك يسيرة الفهم من التصورات ذات الدرجات الأعلى. فأحد الأسماء يذكرنا بقاعة عرض الرسوم بدرسد وبزيارتنا الأخيرة إليها، فنتنقل في قاعاتها ونتوقف أمام صورة تعرض قاعة عرض صور. ولنفرض في هذا المضمار مثلًا أن صورة من هذه الصور الأخيرة تعرض هذه بدورها صورًا تعرض هي بدورها كتابات قابلة للقراءة وهكذا دواليك. وهكذا ندرك أي نوع من التداخل بين التصورات وأي نوع من الوسائط بخصوص الموضوعات القابلة للاستيعاب قابلة فعلًا للإنتاج. ولكن كمثال لحدوس الماهيات وخاصة بالنسبة إلى الحدس في الإمكانية المثالية للتحقيق الاختياري للتداخل فإن ذلك لا يحتاج إلى حالات لها هذه الدرجة من التعقيد.

101 ـ مميزات تدرجية. تأملات مختلفة

وبين أنه في كل هذا النوع من الصور المتدرجة التي تتضمن أبعاضها تحولات متكررة من الاستحضار تتكون (ص.212) استذهانات ذات تدرج صوري مطابق لها. ففي الوعي بالنسخ الذي من الدرجة الثانية توجد صورة تكون بذاتها بصفة الصورة التي من الدرجة الثانية تتميز بكونها صورة من صورة. فلو تذكرنا كيف أننا بالأمس تذكرنا تجربة شباب فإن المستكنه «**تجربة الشباب**» سيكون هو ذاته متميزًا بكونه مذكورًا من الدرجة الثانية. وكذلك يكون الأمر قبل كل شيء.

فكل درجة مستكنهية تنتسب إلى مميز تدرجي باعتباره نوعًا من المؤشر يتميز به كل مستكنه بوصفه يعلن عن انتسابه إلى درجته ـ سواء كان من جهة ثانية موضوعًا أوليًا أو موضوعًا يقع تحت أي توجه تفكري للنظر. ذلك أنه لا شك أن كل درجة نجد فيها تفكرات ممكنة. من ذلك مثلًا أننا نجد في الدرجة التي تكون فيها الأشياء المذكورة من درجة التذكر الثانية تفكرات حول الإدراكات الحسية المنتسبة إلى تلك الدرجة نفسها (وهي إذن مستحضرة من الدرجة الثانية) والتي هي إدراكات تلك الأشياء نفسها.

بل إن كل درجة مستكنهية هي تصور لمثول للتصور الموالي. لكن التصور لا يعني هنا تجربة تصور و«**النسبة إلى**» لا تعبر هنا عن العلاقة بين الوعي وموضوعه بل هي بنحو ما قصدية مستكنهية بالمقابل مع الاستكناهي. فالاستكناهي يحمل في ذاته المستكنه باعتباره متضايفًا مع الوعي وقصديته تتخلل بنحو ما مسلك المستكنهي فتقطعه بكامله.

ويصبح ذلك أكثر وضوحًا عندما نوجه نظر الأنا في نظرة متأملة إلى الوعي بالموضوع. فهذا الوعي بالموضوع يتخلل سلسلة الدرجات حتى يصل إلى موضوع الوعي الأخير الذي لا يتخلله بل يتوقف ليثبت عنده. لكن النظر يمكنه أن ينتقل من درجة إلى أخرى وبدلًا من أن يتخللها منطلقًا منها إلى بقية الدرجات فإنه بالأحرى يتوقف عند كل واحدة من المثولات التي يتوجه إليها ويكون ذلك إما بتوجه مباشر أو بتوجه متفكر.

يمكن للنظر في الأمثلة التي ورد ذكرها أن يبقى عند درجة قاعة العرض لمدينة درسد: نشرع في «**التذكر**» ونحن في مدينة درسد ونتجول في قاعة العرض. ثم يمكننا إما أن نعيش في التذكر وتأمل الصور فنجدنا عندئذ في عوالم الصور أو أن نوجه الوعي بالصور من الدرجة الثانية إلى صور قاعة العرض المرسومة فنتأمل صورها المرسومة أو نفكر بصورة متدرجة في الاستكناهات وهكذا دواليك.

إن هذا التنوع في توجهات النظر الممكنة تنتسب بالجوهر إلى تنوع القصديات المتعالقة (ص.213) ومتبادلة التأسيس بعضها على بعض. وحيثما نجد دائمًا تأسيسات متماثلة ـ وسنتعرف لاحقًا على الكثير منها الذي هو من جنس مختلف تمام الاختلاف ـ تتكون إمكانات مماثلة لتفكرات متغيرة.

ولسنا بحاجة إلى القول إلى أي قدر تحتاج هذه العلاقات إلى بحث علمي متواصل في الماهيات.

102 ـ انتقال إلى أبعاد جديدة. تخصيصات

وبين أنه ينبغي لنا بخصوص كل التخصيصات النوعية التي صادفتنا في المجالات المختلفة من التحول بواسطة الاستحضار واستنادًا إلى الأسس القائمة أن نميز بين الاستكناهي والمستكنهي. فالموضوعات المستكنهية ـ الصورة الموضوع أو الموضوع المصور الذي يعمل عمل الرامز وعمل المرموز بصرف النظر عما ينتسب إليهما من تمييزات من جنس «**صورة لكذا**» و«**مصور**» و«**رمز كذا**» و«**مرموز**» ـ هي على نحو بين واعية في التجربة المعيشة لكنها في شكل وحدات مفارقة. وإذا كان الأمر كذلك فإن الخصائص التي تمثل فيها بوصفها حاصلة بمقتضى الماهية والتي يستوعبها موقف النظر بوصفها خصائصها الذاتية لها تكون خصائص لا يمكنها أن تعتبر من العناصر الحقيقية للتجربة. ومثلما يمكن لما هو مقوم حقيقي للتجربة المعيشة وإلى ما هو مدرك فيها بوصفه غير

حقيقي فيها يمكن لهما كليهما أن يحملا معهما مشاكل صعبة وعلينا أن نقوم بالفصل بينهما قبل كل شيء فكذلك يكون الأمر في الحقيقة بالنسبة إلى النواة المستكنهية التي لـ«**لموضوع القصدي من حيث هو كذلك**» (وباعتباره مأخوذًا في كيفية مثوله الموضوعية) والذي يمثل في كل حالة بصفة حامل الخصائص المستكنهية وكذلك بالنسبة إلى الخصائص ذاتها.

ومثل هذه الخصائص المتصلة دائمًا بالنواة المستكنهية كذلك خصائص أخرى مختلفة تمامًا وهي مختلفة تمام الاختلاف من حيث طبيعة انتسابها إليه. وهي تنتظم في أجناس أساسية مختلفة وبنحو ما بحسب أبعاد من التمييز أساسية الاختلاف. لذلك فلتكن الإحالة من هنا فصاعدًا على أن كل ما هو مشير أو مشار إليه من الخصائص (مجرد عنوان لبحوث تحليلية وصفية) ذو مدى ظاهرياتي كوني. وإذا عالجنا هذه الخصائص في المقام الأول كذلك من حيث تفضيلنا للتجارب القصدية ذات البناء البسيط نسبيًا والتي تشمل مفهومًا أكثر تحديدًا وأساسية لـ«**لتصور**» والتي تمثل أرضيات ضرورية لكل التجارب القصدية الأخرى (ص.214) فإننا نجد هذه الأجناس الأساسية وفروق الخصائص نفسها كذلك في كل هذه الخصائص المؤسسة ومن ثم في كل التجارب القصدية عامة. وبذلك فالوضعية هي وضعية كون نواة مستكنهية تكون في كل زمان وبصورة ضرورية مستوعاة بصفة «**المستكنه الموضوع**» نواة ينبغي أن يكون تمييزها بصورة ما وفي الحقيقة بحسب هذا الفرق أو ذاك من الفروق الصادرة عن كل نوع (والتي من ناحيتها تستثني بعضها البعض).

103 ـ الخصائص الاعتقادية والخصائص الوجودية

والآن لو بحثنا من حولنا عن خصائص جديدة لصرنا في هذا المجال منتبهين أولًا إلى أنها ذات صلة بما عالجناه إلى حد الآن من مجموعات الخصائص أعني خصائص وجودية بينة الانتساب إلى نوع آخر من الخصائص الوجودية مختلف تمام الاختلاف. فالخصائص الاستكناهية المتضايفة على نحو جهات الوجود ـ خصائص ظنية أو اعتقادية ـ يوجد في التصورات الإدراكية على سبيل المثال ما ينتسب منها إلى الإدراك العادي على سبيل التأكد الإدراكي من الاعتقاد الإدراكي الحقيقي والتام وإلى الأكثر دقة منه كاليقين الإدراكي مثلًا. ويطابق ذلك مطابقة المتضايف المستكنهي في الموضوع الذي يظهر الخاصية الوجودية خاصية الوجود الفعلي. والخاصية الاستكناهية نفسها وكذلك المستكنهية

تبين إعادة الاستحضار اليقيني والتذكر الثابت لكل نوع مما سبق حصوله ولما هو موجود الآن وللوجود المقبل الصائر (كما في حالة التوقع المتقدم على التذكر). إنها أفعال واضعة للوجود. إلّا أنه ينبغي أن نلاحظ في هذه العبارة أنها حتى عندما تشير إلى فعل أو موقف في معنى مخصوص فإن ذلك بالذات ينبغي أن يبقى مستثنى من الاعتبار.

فالأمر الذي يظهر ظهور المدرك أو ظهور المذكور له في الدوائر التي نظرنا فيها إلى حد الآن خاصية الموجود الفعلي المجرد خاصية الموجود اليقيني كما نقول كذلك بالمقابل مع خصائص وجودية أخرى. ذلك أن هذه الخاصية يمكن أن تتغير وأن تتحول ربما إلى الظاهرة نفسها بواسطة تحويلات فعلية. فضروب الاعتقاد اليقيني يمكن أن تنحل إلى ضروب الظن المجرد أو ضروب الافتراض أو ضروب السؤال أو ضروب الشك والمعلوم أنه حسب كل حالة من هذه الحالات (وبخصوص ذلك البعد الأول من التخصيص بصفة الأصلي والمستنسخ وما ماثل ذلك من الأمور المخصصة) يتخذ الأمر الذي يظهر واحدة من جهات الوجود التي للممكن أو للمرجح أو لما هو محل نظر أو لما هو موضع شك.

فعلى سبيل المثال نجد أمامنا في المقام الأول موضوعًا مدرَكًا وجود الأمر البين بنفسه واليقيني. ثم فجأة (ص.215) يغزونا الشك فلا ندري هل وقعنا ضحية لخدعة وهم وهل الأمر الذي رأيناه أو سمعناه وما ماثل ذلك ليس هو إلّا **«مجرد خلب»**. أو قد يحتفظ الأمر الذي يظهر بيقين بوجوده لكننا غير واثقين من أي مؤلف من مؤلفات صفاته. فالشيء (الماثل أمامنا) **«يبدو»** وكأنه **«إنسان»**. ثم يطرأ افتراض مقابل مفاده أنه لعله شجرة محرَّكة بدت في ظلمة الغابة شبيهة بإنسان متحرك. ثم ترجح الآن إحدى الإمكانات الاحتمال الأكبر فنحسم الأمر مثلًا بأن نفترض أن الأمر يتعلق على كل حال بشجرة (وليس بإنسان).

كما أن جهات الوجود تتغير وفي حالات كثيرة خلال التذكر وهي تتغير في الحقيقة بصورة تجعلها إلى حد كبير تحصل خالصة في إطار الحدوس أو في إطار التصورات الأكثر منها غموضًا وتتبدل فيهما من دون مشاركة أي فكر بمعنى نوعي معين ومن دون مفهوم وحكم حملي.

ونرى في آن أن الظاهرات المعنية ما تزال بحاجة مفهومة إلى الكثير من الدراسات وأن الكثير من الخصائص تطرأ هنا (مثل الحسم والأوزان المرجحة

والإمكانات وما ماثل) وخاصة كذلك أن مسألة الأسس الماهوية لكل خاصية من الخصائص تقتضي بحوثًا معمقة في عمارة مستكنهات واستكناهات تامة الخضوع لقانون الماهية.

ويكفينا في هذه الحالة كما في غيرها من المسائل أننا أبرزنا مجموعات المشاكل.

104 ـ جهات العقد باعتبارها تحويلات

ولنزد فنشير بخصوص سلسلة الجهات العقدية التي ننشغل بها بصورة خاصة إلى أن المعنى القصدي النوعي للكلام على التحول والذي أبرزناه كذلك يبلغ درجة الصحة التي وضحناها في تحليلنا للسلاسل السابقة من الخصائص الاستكناهية والمستكنهية. وبين أن اليقين العقدي يؤدي في السلاسل الحالية دور الأمر غير المحول أو ما كان يمكن أن نسميه هنا دور الصورة الأصلية غير المحولة لضرب الاعتقاد. والأمر نفسه ينطبق على المتضايف: فالخاصية الوجودية بمجردها (اليقيني المستكنهي) أو الموجود الفعلي يعمل عمل الصورة الأصلية لكل جهات الوجود. وفي الحقيقة فإنها لها جميعًا من منطلق خصائصها الوجودية النابعة منها والتي هي جهات الوجود النوعية بهذه الصفات في معناها الذاتي لها تعود بالإحالة إلى (هذه) الصورة الأصلية. فـ«**الممكن**» يعني في ذاته ما يعنيه «**الموجود الممكن**» نفسه (ص.216) و«**الراجح**» و«**المشكوك**» و«**موضع السؤال**» يعني ما يعنيه الموجود الراجح والموجود المشكوك والموجود موضع السؤال نفسه. إن قصدية الاستكناه تتراءى منعكسة على هذه العلاقات المستكنهية فيشعر المرء ثانية بأنه مجبر على الكلام على قصدية مستكنهية وأن يطلق عليها تسمية ذاتية بوصفها موازية لقصدية استكناهية.

ثم إن ذلك ينطبق على القضايا التامة أعني على وحدات نواة الدلالة وخاصية الوجود[1].

ثم إنه من المريح أن نستعمل مفردة **جهة الوجود** بالنسبة إلى سلسلة هذه الخصائص كلها ومن ثم لتصور الوجود المحول الذي ينبغي أن يعتبر دائمًا بوصفه

(1) سيقدم الفصل الأول من القسم الرابع ص.265 والمواليات المزيد حول مفهوم القضية بمعناها عندنا الموسع بصورة تتجاوز المعتاد.

جزءًا مقومًا لهذه السلسلة كما يشمل علم العدد مثلًا الواحد أيضًا تحت اسم العدد. وبالمعنى نفسه نعمم معنى الكلام على جهات الاعتقاد حيث غالبًا ما نلخص بدلالة ملتبسة قصدية التوازيات الاستكناهية المستكنهية.

ثم إنه علينا أن نلاحظ في تسمية الوجود اللامحول باعتباره «**وجودًا يقينيًا**» التباس الكلمة «**يقيني**». وليس ذلك مقصورًا على اعتباره دالًا على الاستكناهي تارة وعلى المستكنهي طورًا. ومن المفيد هنا مثلًا أن نعبر عن متضايف الإثبات الـ«**نعم**» بوصفها الجزء المقابل «**لا**» و«**ليس**». وذلك ما ينبغي أن يبقى مستثنى بصورة صارمة. فدلالة الكلام تتحرف بصورة متواصلة في إطار التطابق المنطقي المباشر. لكن قضيتنا هي أن نبرز المطابقات قبل أي شيء آخر وأن نفصل بصورة حادة بين الظاهرات المختلفة بالجوهر والظاهرات التي توجد وراء المفهومات المتطابقة.

فاليقين الاعتقادي هو الاعتقاد المجرد بمعناه الأبرز. وله في الحقيقة حسب تحليلنا منزلة خاصة عالية الجدارة بالملاحظة في متنوع الأفعال التي ينبغي تصورها تحت اسم الاعتقاد ـ أو الحكم كما سنقول ذلك مرات عدة ولكن بصور تكاد تكون غير ملائمة بإطلاق. وينبغي أن توجد عبارة خاصة تفي هذه المنزلة الخاصة حقها فتنهي كل تذكر للمنازل المثيلة لليقين وجهات العقد الأخرى. ونحن ندرج مفردة «**العقد الأصلي**» أو «**الاعتقاد الأصلي**» التي بفضلها نطبع كل ما أبرزناه من إحالة قصدية بمعيار «**كل جهات العقد**» (ص.217). لكننا نضيف أننا سنستعمل هذه العبارة الأخيرة (وكذلك الجهة الاعتقادية) للدلالة على كل التحولات القصدية التي تتأسس في ماهية العقد الأصلي وكذلك للدلالة على ما سنبرزه منها في التحليلات الموالية.

إن النظرية الخاطئة الأساسية التي مفادها أن جنس «**العقد**» (أو الحكم) لا ينقسم إلى اليقين والافتراض إلخ...لكأن الأمر في ذلك يتعلق بسلسلة من سلاسل أنواع ذات رتبة متماثلة (حيث يمكن للمرء دائمًا أن يقطع السلسلة) كالحال في جنس الكيفية الحسية للون والصوت إلخ... التي هي أنواع مرتبة لا تكاد تحتاج منا إلى نقد. ثم إنه علينا أن نرد ذلك كما في أي موضع فلا نتابع نتائج ملاحظاتنا الظاهرياتية.

105 ـ جهة العقد بوصفها اعتقادًا وجهة الوجود بوصفها وجودًا

إذا تكلمنا بخصوص ما سبق وصفه من الوضعيات ذات الجدارة العالية

بالملاحظة القصدية تكون معها الجهات الثانوية عائدة بالإحالة إلى العقد الأصلي فإن معنى هذا الكلام يقتضي إمكانية وجهة نظر متعددة منتسبة بصورة عامة إلى ماهية القصديات ذات الدرجة الأعلى. وتوجد هذه الإمكانية فعلًا. فبوسعنا مثلًا من جهة أولى عيشًا منا في الوعي بالرجحان (في الافتراض) أن ننظر إلى ما هو راجح لكنه يمكننا من جهة ثانية أن ننظر إلى الرجحان نفسه ومن حيث هو كذلك النظر إلى ما هو متعلق بالموضوع المستكنهي في الخاصية التي يضفيها عليه استكناه الافتراض. لكن الموضوع بفضل قيامه الحسي ومع خاصية الرجحان يمثُل مثول الموجود في التوجه الثاني للنظر: ومن ثم ففي علاقته بالموضوع نفسه يكون الوعي وعي عقد مجرد بمعنى غير محول. كما يمكننا أن نعيش في وعي الإمكان (في الارتسام) أو في (وعي) السؤال أو في (وعي) الشك ويمكننا ربما أن نستوعب أن كون الشيء ممكنًا موضع شك أو مشكوكًا على أساس الموضوع الحسي ونحمله عليه: وعندئذ فهو يكون ماثلًا لدينا مثول الموجود بمعناه المحول.

وهكذا يكون بوسعنا أن نلحظ بصورة عامة الخاصية الماهوية الجديرة بالملاحظة جدارة عالية وأن نلحظ أن كل تجربة في صلتها بكل العناصر المستكنهية التي تتكون بواسطة استكناهات «**موضوعها القصدي (ص.218) من حيث هو هو**» بوصفه وعيًا عقديًا يعمل بمعنى العقد الأصلي أو كما يمكننا أن نقول أيضًا:

فكل طروء لخصائص استكناهية جديدة أو كل تحويل سابق لا يكون خصائص مستكنهية جديدة فحسب بل تتكون بمقتضى ذلك بالذات موضوعات وجودية بالنسبة إلى الوعي. وتطابق الخصائص المستكنهية خصائص حملية للموضوع الحسي بوصفه موجودًا فعليًا وليس مجرد محمول مستكنهي محول.

وستزداد هذه القضايا وضوحًا عندما نصبح معتادين على دوائر مستكنهية جديدة.

106 ـ الإثبات والنفي إلى جانب متضايفيهما المستكنهيين

يمثل الرفض والقبول مرة أخرى تحولين يعودان بالإحالة (إلى جهات العقد) ولعلهما في الحقيقة من درجة أرفع بفضل تدبرهما القصدي الجوهري لكل جهة من جهات العقد. إنهما بعبارة خاصة النفي والإثبات. فكل نفي هو نفي

لشيء وهذا الشيء يعيدنا بالإحالة إلى جهة عقد ما. كما أن النفي استكناهيًا تحويل لموقف ما ولا يعني ذلك أنه إثبات بل هو وضع بالمعنى الموسع لأية جهة من جهات العقد.

و«**وقعها**» المستكنهي هو محو الطابع الوضعي المناظر ومتضايفها النوعي هو الطابع الماحي التام الذي لـ«**ليس**». وينفذ مفعوله النافي خلال قضية قيلت عينيًا لوضع (إثباتي) وهو يؤثر في الحقيقة بفضل المحو التام لطابع القضية النوعي أعني جهته الوجودية. وفي ذلك بالذات يكون هذا الطابع والقضية ذاتها بوصفها «**تحولاً**» لطابع آخر قائم هنا. وبعبارة أخرى: فبفضل تغيير الوعي المجرد بالوجود إلى الوعي المناظر بالنفي ينقلب المستكنه من طابع الموجود إلى طابع المعدوم.

وعلى المنوال نفسه يكون الأمر بالنسبة إلى صدور الممتنع واللامحتمل وما ليس بموضع سؤال عن الممكن والمحتمل وموضع السؤال. ومن ثم يتغير المستكنه كله والقضية كلها عند أخذها في تحققها المستكنهي التام.

وبعبارة تصويرية فكما أن النفي يمحو محوًا تامًا فكذلك يؤكد الإثبات ويدعم بالموافقة (ص.219) «**وضعًا**» بديلًا من رفع الوضع الذي ينتج عن النفي. كما أن ذلك يمدنا بسلسلة من التحويلات المستكنهية موازية للتحويلات الماحية وهو ما لا يمكن أن نواصل الكلام عليه هنا.

أغفلنا إلى حد الآن خصائص الموقف الذي يتخذه الأنا الخالص الأنا الذي يكون بصورة خاصة نافيًا خلال رفضه للأمر المرفوض والمتوجه نحو الوجود الممحو مثلما يميل إلى المثبت خلال الإثبات فيتوجه نحوه. وهذا الوجه الوصفي من الوضعية لا ينبغي أن نغفله هو بدوره وهو بحاجة إلى تحليلات مناسبة.

كما أنه ينبغي في المقابل أن نأخذ بعين الاعتبار أنه في كل مرة يمكن أن تحصل توجهات للنظر مختلفة بمقتضى تداخل القصديات. فيمكننا أن نعيش الوعي النافي وبعبارة أخرى أن نقوم بنفي فيكون نظر الأنا عندئذ متجهًا نحو ما يحصل محوه الكلي. لكنه يمكننا كذلك أن نوجه النظر بوصفه مستوعبًا للمحو من حيث هو ممحو نحو ما ينظر إليه بفعل المحو: وعندئذ يقوم هذا الممحو باعتباره موضوعًا جديدًا فيكون موجودًا على مجرد جهة العقد الأصلي. ولا ينتج هذا الموقف الجديد الموضوع الوجودي الجديد كما أنه في تحقيق الرفض يكون المرفوض مستوعى على حال المحو لكن خاصية التحدد المحو للنواة الحسية لا تحصل إلّا ضمن الموقف الجديد. والأمر نفسه طبعًا يحصل بالنسبة إلى الإثبات.

وفي هذا الاتجاه كذلك تكمن مهام التحليل الظاهرياتي[1].

107 ـ التحويلات المتكررة

إن ما خصصناه لمثل هذا التحليل من بدايات عملنا يكفي في الوقت نفسه لتحقيق تقدم البداهة التالي. فلما كان كل منفي ومثبت هو ذاته موضوعًا وجوديًا فإنه يمكن كما في جميع الحالات أن يكون على نحو المستوعى بصفة جهة الوجود مثبتًا أو منفيًا. فإنه يوجد كذلك تبعًا لكل ما يتحقق في كل خطوة من التكوين الوجودي سلسلة لامتناهية مثاليًا من التحويلات المتكررة. من ذلك ما يحصل في الدرجة الأولى منها (ص. 220) الموجود الذي «**ليس بمعدوم**» والموجود الذي «**ليس بممكن**» والموجود الذي «**ليس بموضع سؤال**» والموجود الذي «**ليس بمحتمل (الوجود)**» إلخ...

وكما سنحيط بذلك مباشرة فإنه يصح الأمر نفسه بالنسبة إلى كل التحويلات الوجودية التي ناقشناها. فكون شيء ما ممكنًا أو محتملًا أو موضع سؤال إلخ... يمكن أن يكون حتى واعيًا على جهة الإمكان والرجحان وموضع السؤال. والتشكيلات الاستكناهية تطابق تشكيلات الوجود المستكنهية. ويمكن أن يكون الأمر ممكنًا أو راجحًا أو موضع سؤال وهكذا دواليك في التواليف الممكنة. ثم إن التشكيلات الأعلى تطابق هي بدورها المثبتات والمنفيات التي هي من جهة ثانية قابلة للتحويل. وهكذا يجري الأمر إلى غير غاية بعبارة مثالية. ولا يتعلق الأمر هنا إلّا بما ليس هو أقل من تكرارات لفظية خالصة. ولعله لا يتجاوز ما يذكر بنظرية الاحتمال واستعمالاتها حيث تغير الإمكانات والاحتمالات وتنفى ويشك فيها وتقدر وتوضع موضع سؤال وتلاحظ إلخ...

إلا أنه ينبغي دائمًا أن نلاحظ أن الكلام على التحويلات له هنا علاقة من ناحية أولى مع تغير الظاهرات الممكن وكذلك مع عملية فعلية ممكنة ومن ناحية ثانية مع خاصية الماهية شديدة الأهمية للاستكناهات وكذلك للمستكنهات من حيث ماهيتها الذاتية لها ومن دون أي اعتبار للإشارة إلى نشأة شيء آخر غير محول. لكننا نقف من منظور الأمرين معًا على أرضية ظاهراتية خالصة. ذلك أن

---

(1) ولعله من المفيد جدًا معرفيًا أن نواصل التفكير إلى غايته في الدراسة الدقيقة التي قدمها أ. رايناخ بعنوان «نحو نظرية الحكم النافي» (**دراسات منشن فلسفية 1911**) على أساس محاولات التوضيح الواردة في هذه الفصول حول ماهية أحداث العقد وإسناد إشكاليتها إلى إنارتنا.

الكلام عن التغير والنشأة تحيل هنا إلى أحداث ماهوية ظاهراتية ولا تعني أدنى شيء من التجارب المعيشة العينية من حيث هي وقائع طبيعية.

108 ـ الخصائص المستكنهية ليست تحديدات فكرية

إنه لمن الضروري عند كل مجموعة جديدة من الاستكناهات والمستكنهات التي جعلناها واعية بوضوح أن نتأكد من جديد من المعرفة الأساسية التي تعارض بشدة عادات الفكر النفسية وأنه بالذات ينبغي التمييز الصحيح والحقيقي بين الاستكناهات والمستكنهات تمامًا كما يقتضي ذلك الوصف الأمين. فإذا كنا قد وجدنا بعد في الوصف الخالص والمحايث للماهيات (وهو ما لا يريد الكثير ممن يريد من جهة ثانية التأكد من الوصف أن ينجح فيه) وأن نفهم من ذلك أن كل وعي له موضوع قصدي باعتباره منتسبًا إليه وأنه يتعرف عليه بوصفه أمرًا محايثًا قابلًا للوصف (ص.221): إلى حد يكون فيه الإغراء كبيرًا باعتبار الطابع المستكنهي وبصورة خاصة تمام الخصوصية ما عالجناه أخيرًا وتصوره مجرد «**تحديدات فكرية**». فنحن نفهم متذكرين المفهوم الضيق للفكر في الاستعمال العادي ما يعنيه ذلك: تحديدات تقفل الموضوعات القصدية بحيث تعود هذه الموضوعات القصدية بالإحالة إلى ضروب الوعي التي تكون فيها بالذات موضوعات وعي.

وهكذا فالمنفي والمثبت وما ماثلهما كل ذلك يحصل بسبب كون موضوع الحكم في الفكر المتعلق بالنفي يوصف بكونه المنفي وسيوصف في الفكر المتعلق بالإثبات بكونه المثبت وسيوصف كذلك في الفكر المتعلق بالمقدر بكونه محتملًا وهكذا في كل الأحوال. إنما الأمر مجرد تكوين[1] تمثل بعد خلال عودته في كون هذه الصفات حتى لو كانت حقًّا مجرد صفات فكرية إضافية فإنها مع ذلك لا يمكن أن تحصل إلّا في تفكير فعلي من وجه الفعل وفي تعلقه بها. لكنه من البين أنها لا تمثُل من خلال مثل هذا الفكر. فنحن نستوعب طبيعة الأمر الحقيقية التي للمتضايف مباشرة في توجه النظر بالذات إلى ذلك المتضايف. ففي الموضوع الذي يظهر بالذات من حيث هو كذلك نستوعب الأمر المنفي والمثبت والممكن وموضع السؤال إلخ... ومن ثم فنظرنا لا يعود بأي وجه إلى فعل (النظر). وبالمقابل فإن للصفات الاستكناهية التي تنشأ بواسطة مثل هذا الفكر ليس أقل من كونها لها المعنى نفسه مثل الصفات المستكنهية موضع السؤال. ومن

---

(1) راجع **البحوث المنطقية II 1** البحث السادس الفقرة 44 ص611، وما يليها.

ثم فمن المتناسق أن يتبين من منظور الحقيقة أن عدم الوجود ليس إلّا معادلًا وليس مطابقًا لما هو «**منفي نفيًا صحيحًا**». وكذلك الشأن بالنسبة إلى الممكن في صلته بما هو معتبر «**ممكنًا اعتبارًا صحيحًا**» وما ماثل ذلك من الأمور.

كما يوجد هنا الكلام الذي لم يصدر عن أي حكم نفسي مسبق إذا كنا ما نزال بحاجة لشاهد بخصوصه. فنحن نقول خلال نظرنا بستيريوسكوب أن هذا الهرم الذي يظهر أمامنا ليس شيئًا بل ليس هو إلّا مجرد خلب: فالشيء الظاهر من حيث هو كذلك هو الموضوع البين للحمل وفيه (من حيث هو شيء مستكنه لكنه ليس أقل من كونه شيئًا) ننسب إليه ما نجده فيه من خاصية: وبالذات كونه معدومًا. وعلى المرء هنا كالحال دائمًا في الظاهرياتية أن يكون صبورًا وأن يدرك ما في الشيء مما ينبغي أن يدرك كما هو ماثل بذاته أمامه بدلًا من تأويله وأن يصفه بأمانة. وعلى كل النظريات أن تتوجه إلى هذا الوصف الأمين. (ص.222).

109 ـ التحويل المحايد

علينا أن نصف من بين التحويلات ذات الصلة بدائرة العقد تحويلًا آخر له أهمية كبرى تحويلًا يشغل منزلة تامة الانعزال بحيث ينبغي ألّا يوضع بأية حال بين عناصر السلسلة التي ناقشناها سابقًا. إن النوع الخاص الذي نتعامل به مع الأوضاع العقدية والحالة التي مفادها أنها لا تتحقق إلّا من خلال بحث أعمق في خصوصيتها ـ باعتبارها لا تنتسب قطعًا خاصة إلى دائرة العقد بل باعتبارها تحولًا عامًّا في الوعي ذات دلالة رفيعة ـ يبرر تخصيصنا لها في هذا الموضع عناية تامة. وبذلك فإننا سنجد كذلك المناسبة لجعل نوع ظل ينقصنا من أنواع تحول العقد الحقيقي نوع يسهل خلطه من جديد مع ما هو موضع سؤال: نوع الافتراض.

إن الأمر يتعلق بالنسبة إلينا الآن بتحويل يجعل كل جهة عقدية يتعلق بها ملغاة بنحو ما تمام الإلغاء ومسلوبة القوة تمام السلب ـ لكن بمعنى مختلف بإطلاق عن معنى النفي المعنى الذي كما رأينا يكون أثره في المنفي معنى العدم الذي هو مرة أخرى وجود. إنه تحويل لا يمحو أي شيء ولا ينجز شيئًا إنه ضدّ كل تأثير بمعيار الوعي: إنه تحييده. إنه تحويل يبقى مغلقًا أمام كل ما يتضمن تأثيرًا ويضعه خارج الفعل ويضعه بين قوسين ويبقيه موضوعًا حيث هو والتفكير في كونه موضوعًا حيث هو في حالة تأثير أعني مجرد التفكير في الحاصل من دون المشاركة فيه.

ولما كان هذا التحويل لم يتم إبرازه إبرازًا علميًا أبدًا ومن ثم فهو لم يحدد اصطلاحيًا كذلك (إذ كلما لامسه الفكر وقع خلطه دائمًا مع تحويلات أخرى) ولما كانت اللغة العادية لم تضع له اسمًا متواطئ الدلالة فإنه بوسعنا أن نحاول مقاربته من خارجه فننفذ إليه بالتدريج بطريقة السبر والتقسيم. ذلك أن كل العبارات التي جمعناها حيننا هذا في إشارات مؤقتة تتضمن فائض معنى. وقبل كل شيء فهي تفيد فعلًا تحكيمًا في حين أن ذلك ما كان ينبغي أن يحصل. لذلك فنحن نحذف هذا المعنى. وحصيلة هذا الفعل لها في كل الأحوال مضمون خاص يكون بصرف النظر عن كونه ينبع منها (وهو طبعًا ما قد يكون معطى ظاهرياتيًا كذلك) قابلًا لأن ينظر إليه في ذاته كما هو كذلك ممكن وحاصل من دون هذا النوع من التحكم في علاقته بالتجربة المعيشة. فلو عزلنا كل ما هو إرادي من **«الأمر الموضوع»** دون أن نفهمه بمعنى كونه مشكوكًا (ص.223) أو فرضيًا فإنه يبقى **«أمرًا موضوعًا»** أو هو بعبارة أفضل **«قيام»** شيء ليس هو فعليًا مُستوعى بوصفه قائمًا فعلًا. فيكون طابع الوضع عديم الفاعلية. لم يبق الاعتقاد هنا اعتقادًا جديًا ولا التقدير تقديرًا جديًا ولا النفي نفيًا جديًا إلخ... بل الاعتقاد أصبح اعتقادًا محيدًا والتقدير تقديرًا محيدًا وما ماثل ذلك فتعيد جميعها متضايفاتها متضايفات التجارب غير المحولة لكنها تعيدها على نحو مطلق التحول: **مجرد الموجود ومجرد الممكن ومجرد المحتمل ومجرد موضع السؤال ومثلها المعدوم وكل ما عداه من المنفيات والمثبتات تكون جميعها قائمة هنا بمقتضى الوعي لكنها ليست قائمة على نحو القيام الفعلي بل باعتبارها ««مفكورة» = مجرد مرئية بالفكر»**(*) **وبوصفها «مجرد أفكار»**. فلها كلها القوسان المحولان القريبان مما سبق أن تكلمنا عليه كثيرًا والذي هو مهم جدًا

(*) ليس من شك في أن فعل «**فَكر**» نادر الاستعمال في اللغة العربية الحالية. ويكاد الاستعمال يكون مقصورًا على المزيد فكَّر مع التعدية بالحرف. أما أفكر فهي غير مستعملة رغم وجودها في لسان العرب. كما أن الفَكر بفتح الفاء مصدرًا مستعمل في لسان العرب حتى وإن غلبت صيغة الفِكر بكسر الفاء. وكلمة «**فَكرة**» اسم مرة من فكر دون شك لأن كسر فائها من جنس كسر فاء المصدر: فالأصل هو فكر يفكر فَكرة. ومثلما أن «**فاكر**» لا تزال مستعملة حتى في العاميات بمعنى ذاكر فإن «**مفكور**» يمكن أن تستعاد بمعنى مذكور في الفكر. لذلك فيمكن أن نعيد استعمال هذا الفعل لنشتق منه كل المشتقات الممكنة. لكننا لتجنب الغريب سنكتفي بمرئي بالفكر. (المترجم).

في الإعداد للظاهريات. فمجرد الأوضاع التي هي أوضاع غير محيدة لها حصيلة متضايفة معها من «**القضايا**» التي تتميز كلها بكونها «**موجودات**». فالإمكان والاحتمال وكون الشيء موضع سؤال والليس والأيس كل ذلك بعينه «**موجود**» أعني من حيث هو هو يتميز في كونه متضايفًا باعتباره ما يفكر فيه في الوعي. لكن الأوضاع المحيدة تختلف جوهريًا بكون متضايفاتها لا تحتوي على شيء قابل للوضع ولا على شيء قابل فعلًا للوصف الحملي. والوعي المحيد لا يؤدي بأي منظور دورًا عقديًا بالنسبة إلى ما يعيه.

110 ـ الوعي المحيَّد وقضاء العقل. التقدير الذهني

أما وجود خاصية وعي هنا لا مثيل لها حقًّا فأمر يبينه كون الاستكناهات الخاصة غير المحيدة تخضع بمقتضى الماهية إلى قضاء العقل في حين أن المحيد منها لا معنى لمسألة العقل واللاعقل بخصوصها.

وكذلك الشأن بالتضايف بالنسبة إلى المستكنهات. فكل مستكنه باعتباره يوصف بكونه موجودًا (يقينيًا) أو ممكنًا أو مفترضًا أو موضع سؤال أو معدومًا إلخ... يقبل وصفه بهذه الصفات أن يعد صحيحًا أو غير صحيح. فهو يمكن أن يكون موجودًا حقًّا أو ممكنًا أو معدومًا إلخ... أما مجرد «**التفكر**» فإنه لا يضع شيئًا إنه ليس وعيًا وضعيًا. إن «**مجرد فكرة**» من الحقائق الفعلية والإمكانات إلخ... لا تجزم بشيء وهي لا تقبل الاعتراف بكونها صحيحة أو الرفض بكونها غير صحيحة. (ص.224).

في الحقيقة فإن كل ما يخطر على الفكر يحصل خلال تقدير ذهني أو حسبان وهو يخضع إلى هذا التحول الجديد (مثله مثل تحول الخاطرة الفكرية) الذي يطرأ على التحكم الحر غير المشروط. 02. 12. 09. لكن الحسبان هو بدوره شيء مثل الوضع والاحتساب هو بدوره نوع من القضية غير أنه نوع منها شديد الخصوصية وهو مقابل للسلسلة الرئيسة التي سبق فحللناها ويقوم منذئذ منفصلًا عن تحويل الوضع العقدي. ويمكن أن يرد بصفته عنصرًا مقومًا من عناصر الأوضاع الخاضعة للحكم العقلي (حيث يكون وضعه مقدَّمًا فرضيًا أو تاليًا فرضيًا) ومن ثم فهو يمكن أن يضم إلى التقويم العقلي. فلا يمكن أن نحكم بالصحة وعدمها عن مجرد فكرة «**متروكة**» بل الحكم بأي منهما يكون فعلًا بخصوص وضع فرضي. وإنه لخطأ أساسي أن يقع الخلط بينهما فنغفل اللبس الموجود في الوضع الوارد في القول والخاص بمجرد الخاطرة أي مجرد الفكرة.

وهنا يحصل اللبس المغالط كذلك والذي يوجد في كلمة «**فَكَرَ**» من حيث هي تتعلق تارة بالدائرة التي وصفنا الدائرة المتعلقة بالفكر المفسر والفكر الفاهم والفكر المعبر وبالفكر المنطقي بمعنى مخصوص وطورًا بالفكر الواضع من حيث هو واضع أعني كما هو ماثل أمام ناظرنا هنا حيث لا يطلب حملًا للتفسير أو للفهم.

إن كل الوقائع التي ناقشناها نجدها أولًا في المفضل عندنا من دوائر الحدوس الحسية المجردة وتحولاتها إلى تصورات مبهمة.

111 ـ تحول الحياد والخيال

وتوضع مسألة أخرى مصدرها اللبس الخطر في عبارة «**مجرد الفكر**» أي خلط يسير الحصول ينبغي تحنبه أعني الخلط بين تحول الحياد والخيال. فالمغالط والذي ليس هو يسير الفصل المحرر من المغالطة يتمثل في كون الخيال هو في الحقيقة تحول حيادي وكونه رغم خصوصية نوعه ذات الدلالة الكونية قابلًا للتطبيق على كل التجارب المعيشة وكونه في كل ذلك يؤدي دوره في جل أشكال «**مجرد الفكر**» ولكن لا بد مع ذلك من أن نميزه عن تحويل الحياد العام بكل أنواع الأوضاع المتنوعة والمنتسبة إلى التشكيلات الموالية.

وبعبارة أدق فإن التخيل هو بصورة عامة تحويل حياد للاستحضار الواضع ومن ثم لتذكر ما يقبل التفكير بالمعنى الأوسع. (ص.225).

ينبغي أن نلاحظ هنا أن الكلام العادي يوجد فيه تداخل بين الاستحضار (إعادة إنتاج ما يجول في الخاطر) والتخيل. فنحن نستعمل المفردتين بكيفية تجعلنا بحسبان ما توصل إليه تحليلنا كلمة الاستحضار من دون إشارة تخص كون الوضع المنتسب إليه هو وضع حقيقي أو وضع محيد. ثم إن الاستحضارات عامة تنقسم إلى مجموعتين: تذكر من كل نوع وتذكر في تحوله المحايد. وكون هذا التقسيم لا يمكن كذلك أن يعد تصنيفًا حقيقيًا أمر سنزيده بيانًا (لاحقًا)[1].

ومن ناحية ثانية فإن كل تجربة معيشة عامة (كل تجربة حية بحق إن صح التعبير) تجربة معيشة موجودة وحاضرة. فمن جوهرها إمكانية التفكير في الأمر نفسه الذي يكون فيه متصفًا بكونه موجودًا ضروريًا ويقينيًا وحاضرًا. وبالصورة نفسها تطابق كل تجربة معيشة كالحال في كل وجود فردي مستوعى أصليًا سلسلة

(1) راجع الأدلة المتعلقة بالماهية وضديدها ص.233.

من تحولات التذكر في المثال. وعيش التجربة من حيث هو وعي أصيل للتجربة يطابقه مطابقة تذكراته الممكنة ومن ثم كذلك بوصفها تخيلات تحولاته المحايدة. والشأن هو كذلك دائمًا بالنسبة إلى كل تجربة أيًا كان الأمر مع الموضع الذي يتخذه توجه نظر الأنا الخالص. وما يلي يهدف لتوضيح ذلك:

وفي غالب الحالات التي استحضرنا في أية موضوعات ـ ولنقدر مباشرة أن الأمر يتعلق بمجرد عالم متخيل وأننا نتوجه إليه باهتمام ـ كان من جوهر هذا العالم ألّا يكون من خصائص الوعي المتخيل مقصورًا عليه، بل إن الإدراك المتمثل له هو بدوره متخيل. فنحن متوجهون إليه بإدراك على حال الخيال (أعني بالتحول المحايد للتذكر) ولكن لا يكون ذلك إلّا عندما نفكر ضمن الخيال كما سبق أن ناقشنا ذلك.

وإنه لمن الأهمية الأساسية ألّا نخلط بين هذا التحول المثالي الممكن في كل وقت والذي تحققه كل تجربة معيشة بما في ذلك التجربة المتخيلة في المخيلة المطابقة بكل دقة أو وهو ما يعني الشيء نفسه في التذكر المحيد وذلك هو التحول المحايد الذي يمكن أن نقابل بينه وبين كل تجربة واضعة. وبهذا الخصوص فإن التذكر يمثل تجربة واضعة خاصة تمام الخصوص. فالإدراك الحسي العادي شيء وكذلك شيء آخر وعي الإمكانية الإدراكية (ص.226) ووعي الراجح ووعي موضع السؤال ووعي الشك ووعي النفي ووعي الإثبات ووعي الوضع إلخ...

ويمكننا مثلًا أن نقتنع بأن التحول المحايد للإدراك الحسي الواضع على حال اليقين غير المحول هو وعي صورة الموضوع المحايد الوعي الذي نجده مقومًا لعالم صوري معروض إدراكيًا عن ملاحظته بصورة طبيعية. ولنحاول توضيح ذلك: فنلاحظ على سبيل المثال النحت الجاف لـ«**الفارس والموت والشيطان**».

فنحن نميز أولًا الإدراك العادي الذي متضايفه هو الشيء «**ورقة النحاس المنحوتة**» في المحفظة. ثم نميز ثانيًا الوعي الإدراكي الذي تظهر فيه لنا الرسيمات بخطوط سوداء عديمة اللون: رسم الفارس على فرسه ورسم الموت ورسم الشيطان. فهذه الرسيمات لا نجدها في الملاحظة الحسية متوجهين إليها باعتبارها موضوعات، بل نحن متوجهون إلى ما تعرضه الصورة وبصورة أدق إلى الحقائق المرسومة فيها أعني الفارس بحيث تجسده إلخ...فوعي الصورة الذي يبلغ الصورة المحاكية ويجعلها ممكنة (الرسيمات الغبراء التي يعرض خلالها بفضل

الاستكناهات المؤسسة شيئًا آخر بتوسط الشبه على هيئة صورة) هي الآن مثال من التحول المحايد للإدراك الحسي. فهذا الموضوع الصورة المحاكية لا يقوم أمامنا قيام الموجود ولا قيام المعدوم ولا كذلك بأية جهة أخرى من جهات الوضع أو هو بالأحرى مستوعى استيعاء الموجود ولكن باعتبارة شبيهًا بالموجود في تحول محايد للوجود.

والأمر نفسه كذلك بالنسبة إلى الشيء المحاكي عندما نتصرف إزاءه تصرفًا حسيًا فنأخذه هو بدوره باعتباره «**مجرد صورة**» من دون أن ننسب إليه طابع الوجود أو العدم أو الممكن أو المفترض وما ماثل ذلك من الصفات. لكن ذلك يعني كما هو بين بنفسه أنه ليس حرمانًا بل هو تحول وهو بالذات تحول التحييد. وما علينا إلّا ألّا نتصوره وكأنه عملية تحويل مرتبطة بتحول في وضع مؤقت. وهو يمكن أحيانًا أن يكون كذلك. لكنه لا ينبغي أن يكون كذلك.

112 ـ قابلية تحول التخيل للتكرار وعدم قابلية تحول الحياة للتكرار

إن الفرق الجذري بين الخيال بمعنى الاستحضار المحيد والتحول المحيد (ص.227) عامة يتبيّن ـ حتى نزيد بروز هذه المسألة الفارقة تدقيقًا ـ يتمثل في كون تحويل الخيال من حيث هو استحضار قابل للتكرار (**للتخيلات ما نشاء من الدرجات: تخيلات تجري ضمن تخيلات إلخ...**) في حين أن التكرار في عملية التحييد مستثنى بالجوهر.

وكان ينبغي لدعوانا القائلة بإمكانية التحويلات الناسخة المكررة (**وكذلك المحاكية بالصورة**) أن تصطدم بما يقرب من التناقض الكلي. ولن يتغير ذلك إلّا عندما يصبح التمرن على التحليل الظاهراتي أكثر انتشارًا في المقام الأول مما عليه الحال الآن. وما ظللنا نعامل التجارب باعتبارها «**مضمونات**» أو باعتبارها عناصر نفسية فإنها رغم كل التجاوزات المتعلقة بالجهات والتي تنتسب إلى علم النفس التجزيئي والتشييئي ينبغي مع ذلك أن ينظر إليها بالذات باعتبارها نوعًا من التحييد: فما ظللنا بمقتضى ذلك نعتبر الفرق بين مضمونات الإحساسات وما يطابقها من المضمونات التخيلية لا يوجد إلّا ضمن علامات الهوية و«**التمام**» وما ماثل ذلك فإن الأمر لن يطرأ عليه أدنى تحسن.

وكان ينبغي بالذات أن نتعلم أولًا كيف نرى الأمر متعلقًا هنا بفرق في الوعي وكذلك أن المتخيلات ليست مجرد معطى إحساسي باهت بل هي بمقتضى جوهرها تخيل المعطى الإحساسي المناسب بل أكثر من ذلك فإن هذه النسبة لا

يمكن أن تصدر عن مثل هذا التبذير في إضعاف الهوية وتمام المضمون المتعلقين بالمعطى الإحساسي المناسب.

إن من تدرب على تفكرات الوعي (**وقبل ذلك من تعلم كيف يرى مواثل القصدية عامة**) سيرى درجات الوعي التي توجد في التخيلات الجارية في تخيلات وكذلك التذكرات الجارية في تذكرات من حاجة إلى شيء آخر. كما أنه سيرى ما يكمن في النوع الجوهري لهذه الصور المتدرجة أعني بالذات أن كل تخيل من درجة أعلى يمكن أن يؤول بحرية إلى تخيل مباشر لما يحصل فيما هو متخيل بصورة غير مباشرة في حين أن هذه الإمكانية الحرة خلال النقلة من التخيل إلى الإدراك المناسب لها لم تحصل. وهنا تكمن هوة فاصلة بالنسبة إلى تلقاء النفس فلا يمكن للأنا الخالص أن يرتفع إليها إلّا في الشكل ذي الجدة الجوهرية شكل العمل المحقق والخالص (**حيث ينبغي أن تعتبر الوسوسة التحكمية واحدة منه**)[1]. (ص.228).

113 ـ الأوضاع التي بالفعل والأوضاع التي بالقوة

غاصت تأملاتنا حول التحويل المحيد Neutralitätsmodification وحول

(1) وبخصوص المسائل المتعقلة بالتحويل المحيد والتي عالجناها إلى حد الآن نفذت «**البحوث المنطقية**» إلى الأمر الرئيس وخاصة فيما له منها صلة بالعلاقة مع التخيل فبلغت إلى التصور القويم. انظر بخصوص ذلك المرجع نفسه البحث الخامس وخاصة الموقف المقابل في الفقرة 39 بين التحويل الكيفي والتحويل التخيلي حيث كان للتحويل الكيفي المعنى الذي للتحويل المحايد الذي ناقشناه هنا. ولما كان كتابماينون «حول التقديرات» (1902) عالج بصورة مفصلة مسائل هي قريبة جدًّا من المسائل التي وردت في الفصل الحالي فعليَّ أن أشرح لماذا لا يمكنني إلّا أن أصل بحثي بمؤلفاتي القديمة وليس بكتابه. فإن هذا الكتاب هنا كما في غير هذا الموضع يبين حسب رأيي مطابقات واسعة مع الأقسام الموازية من كتاب **البحوث المنطقية** ـ من حيث المضمون والأفكار النظرية ـ ولم يأت بتقدم حقيقي يتجاوز محاولتي سواء من حيث المضمون العلمي أو من حيث المنهج. فالكثير من الأغراض الفكرية التي ما زلت كما كنت أعتقد أنه علي أن أولي لها وزنًا كبيرًا لم يولها هناك الاهتمام اللازم وبالخصوص كذلك فيما يتعلق بالمسائل التي سبق أن عالجناها أعلاه. والإضافات التي وضحناها في تحريراتنا الأخيرة تمثل بالذات اللب الأساس لتصور ماينون حول الافتراضات.

الوضع فأنجزت تقدمًا في التحرير مهمًّا. فاستعملنا عبارة «**الوعي الواضع**» في معنى واسع يحتاج ضرورة إلى تنويع.

فلنميز بين الوضع بالفعل والوضع بالقوة ولنستعمل استعمال العنوان العام «**الوعي القوي (الوعي بالقوة)** Intentiales Bewusstsein» الذي لا نستطيع الاستغناء عنه.

والفرق بين الوضع باعتباره فعلًا والوضع باعتباره قوة له علاقة قريبة بالفروق الموجودة بين الانتباه بالفعل وعدم الانتباه والتي سبق وناقشناها[1] لكنه لا يطابقها بأي حال. فبفضل النظر الدقيق إلى تحويل الحياد تحصل ثنائية في الدلالة بين التمييز العام بين فعلية التفات الأنا وعدم فعليته ومن ثم في مفهوم عبارة الفعلية التباس (ازدواج دلالة) لا بد لنا من توضيح طبيعته.

فتحويل الحياد يحصل لنا بالمقابل مع العقد الفعلي والتقدير إلخ...مع الوعي المحول الحقيقي الذي يقابل في العقد والتقدير إلخ مجرد النظير الفكري. وبعبارة متضايفة فبالمقابل مع أن يكون الموجود حاصلًا حصولًا فعليًّا ومحتمل الوجود إلخ... ماثلًا أمامنا أو أن نضعهما فعلًا يكون لدينا في شكل مجرد مثول أمامنا دون أن نضعه موجودًا فعلًا. إلّا أننا من الآن فصاعدًا سنشير كذلك إلى سلوك الوعي غير المحايد والوعي المحايد سلوكهما المختلف جوهريًّا بخصوص الطابع القوي للوضع. فانطلاقًا من كل وعي حقيقي (ص. 229) يمكن أن نستنتج الكثير من الأوضاع التامة التي تكون بالقوة ومن ثم فهي أوضاع حقيقية: ففي كل أمر نظر إليه حقًّا نظرة واضعة تكمن «**موضوعات حاملة**» حقيقية. لكن الوعي المحايد لا يحتوي في ذاته على أية «**موضوعات حاملة**» فعلية. والتخلق بتوسط أمور انتباهية واقعة بالفعل وبتوسط التوجهات إلى الصفات المختلفة التي للموضوعات الواعية يعطي مجرد أفعال محايدة أو مجرد صفات محولة. والآن فإن هذه الأمور المختلفة التي بالقوة في الوعي المحايد وغير المحايد وهذه الظاهرة الجديرة بالملاحظة والتي مفادها أن الإمكان العام الذي لتوجهات الانتباه هو بدوره منقسم إلى أمر مزدوج توجب علينا أن نقوم ببحث معمق.

فقد تبين من تأملاتنا الواردة في الفقرات السابقة الأخيرة أن كل تجربة

(1) راجع الفقرة 35 ص.61 والصفحة الموالية والفقرة 37، ص.65 والصفحة الموالية والفقرة 92 ص. 189 وما يليها من الصفحات.

فعلية باعتبارها موجودة في الحاضر ـ **أو بوسعنا أن نقول كذلك باعتبارها وحدة زمانية متكونة في الوعي الزماني الظاهرياتي** ـ يصحبها بنحو ما طابعها الوجودي بصورة مماثلة للأمر المدرك إدراكًا حسيًا. وكل حاضر تجريبي بالفعل يناظره فكريًا تحويل حيادي وبالذات حاضر تجريبي متوهم ممكن ومتطابق معه تمام التطابق من حيث المضمون. وكل تجربة توهمية من هذا النوع ليست تجربة حاضرة بالفعل بل هي تتصف بما يجعلها «**لكأنها**» موجودة في الحاضر. وبذلك فالأمر هو في الحقيقة مطلق التماثل مع حال المقارنة مع المعطيات المستكنهية لأي إدراك نشاء يطابقه فكريًا توهم مناظر: **فكل مدرك يتصف بكونه «وجودًا حاضرًا بالفعل» وكل توهم موازٍ له يتصف بكونه مضمون ذلك المدرك نفسه ولكن من حيث هو «مجرد توهم» فهو «كائنه» موجود حاضر بالفعل. وهكذا: فالوعي الزماني الأصلي ذاته يعمل عمل الوعي الإدراكي وله نظير في وعي توهمي مطابق له.**

لكن هذا الوعي الزماني الذي يشمل كل شيء من البين أنه ليس إدراك متصل محايث بالمعنى التام للكلمة أعني أنه ليس إدراكًا فعليًا واضعًا إدراكًا يكون تجربة في مدلولها عندنا تجربة حالة في الزمان المحايث وممتدة الوجود في الحاضر ومتكونة في الوعي الزماني. وبعبارة أخرى فمن البين أنه ليس تفكرًا باطنيًا متصلًا تُتصور التجارب فيه موضوعة بالمعنى النوعي للوضع وضعًا فعليًا باعتبارها موضوعات موجودة بالفعل.

فمن بين التجارب يوجد ما يسمى بالتفكرات المحايثة المميزة والإدراكات الخاصة ذات التوجه إلى موضوعاتها (ص. 230) توجهًا يدركها إدراك وجود فيضعها موجودة. ويوجد كذلك إلى جانب ذلك وبالاسم نفسه إدراكات واضعة للوجود بالمعنى نفسه وذات توجه مفارق: **إنها ما يسمى بالإدراكات الخارجية.** فالإدراك الحسي في دلالته اللفظية العادية لا يقتصر معناه بالعالم أن شيئًا ما يظهر للأنا في حاضر متجسد فعلًا بل هو يعني أن الأنا يكون داريًا بالشيء الذي يظهر وأنه يستوعبه ويضعه باعتباره موجودًا. وفعلية وضع الوجود هذه تحيد في الوعي الإدراكي بالصورة حسبما سبق أن حررنا. فعندما نتوجه إلى الصورة (**لا إلى الأمر المصور**) فإننا لا نستوعب أي شيء باعتباره موضوعًا حقيقيًا بل ما نستوعبه هو بالذات صورة واهمة. والاستيعاب يكون له فعلية التوجه لكنه ليس استيعابًا حقيقيًا بل هو مجرد استيعاب في حال التحول الذي يتصف به الـ«**لكأنه**» والوضع ليس وضعًا فعليًا بل هو محول إلى حال الـ«**لكأنه**».

وعندما يولي النظر الذهني وجهه عن الوهمة فإن فعلية الانتباه التي يتصف بها الوضع المحيد تنتهي إلى الوجود الإمكاني (بالقوة). فالصورة تواصل الظهور لكنها ليست «**ملحوظة**» (من النظر الذهني) إنها مدرية في حال الـ«**لكأنه**». ويوجد في ماهية هي الوضعية وقوتها إمكانات بالنسبة إلى توجه النظر التي لا يصدر عنها أبدًا فعليات وضع.

وكذلك يكون الشأن عندما نقارن تذكرات فعلية (**وليست محيدة بل واضعة بالفعل**) مع التذكرات التي يكون فيها المذكور بنحو ما لا يزال ظاهرًا حقًّا بفضل توجه النظر إليه لكنه لم يبق بعد موضوعًا الوضع الفعلي. فقوة الوضع لما لا يزال بصدد الظهور تعني هنا أنه لا تصدر عن فعلية الانتباه مجرد أفكار مستوعبة فحسب بل تصدر عنها كذلك أفكار مستوعبة وواضعة بالفعل. ففي التحويل المحايد للتذكرات أعني للتوهمات المجردة كان لنا مرة أخرى القوة الانتباهية التي يمثل تحولها إلى فعليات هي بحق أفعال (**أفكار**) لكنها محيدة بصورة مطلقة وهي بإطلاق أوضاع عقدية على حال الـ«**لكانه**». والمتوهم ليس مدريًّا به باعتباره ذا وجود حقيقي في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل بل هو مقصور على «**التحليق**» في فضاء يخلو من الوضع الفعلي. ولا يمكن لتوجه النظر المجرد أن يتجنب هذا الحياد ولا يستطيع أن يولد فعلية الوضع كما يفعل في بعض الحالات الأخرى.

إن لكل إدراك حسي خلفيته الإدراكية. وهو ما يمكن أن يفيدنا توضيحًا أوسع لعلاجنا. فالشيء المستوعب بصورة خصوصية له ما يصحبه في الظهور الإدراكي أي (ص. 231) إن له محيطًا من الأشياء عديم الوضع الوجودي. كما أن هذه الخلفية تمثل محيطًا موجودًا بالفعل والوعي بها هو على حال تمكنه من أن يكون نظرًا واضعًا بالفعل بمعنى الإمكان الماهوي. والأمر نفسه كذلك بالنسبة إلى التذكر بخصوص قاعدته الخلفية أو كذلك بالنسبة إلى الإدراك الحسي وكذلك إلى التذكر بخصوص ذروة الحفظ والتوقع فيه والتذكر المدبر والتذكر المقبل اللذين يهجمان على المرء بفضل التمام أو بقليله وبتغير في درجات وضوحهما ولكنهما ليسا متحققين في شكل أوضاع بالفعل. وفي كل هذه الحالات يؤدي تفعيل الأوضاع التي بالقوة ضرورةً إلى أوضاع بالفعل جديدة دائمًا بواسطة توجهات مطابقة للنظر (**الفعلية الانتباهية**) ويعود ذلك إلى طبيعة هذه الأمور. ولكن إذا تنازلنا عن تحويلات الحياد الموازية فإن كل شيء ينقلب إلى تحول الـ«**لكأنه**» بما في ذلك «**الوجود بالقوة**» ذاته. وللخلفيات الانتباهية كذلك

(وضرورةً) موضوع نظر أو موضوع توهم. ومرة أخرى فإن الخلفية تصح تسمية بالنسبة إلى الالتفاتات التي بالقوة وللاستيعابات. لكن تحقيق الالتفات الحقيقي لا يؤدي هنا بصورة مبدئية إلى الأوضاع الفعلية بل هو لا يؤدي دائمًا إلّا إلى أوضاع مآلها التحويل.

كما أن الأمر ذاته فيما يعنينا هنا بصورة خاصة يحصل بتحولات جهوية للأوضاع العقدية النوعية **(للأوضاع الأصلية الظنية)** في الافتراضات والتسليمات والأسئلة إلخ...وكذلك الشأن بالنسبة إلى الأنفاء والإثباتات. وما فيها من متضايفات واعية أي الإمكان والرجحان والعدم وما ماثل ذلك يمكن أن يحصل لها وضع ظني ومن ثم في آن وضعنة معينة. وعندما نعيش في الفرض والسؤال والرفض والقبول وما ماثل ذلك لا نقوم بأي وضع ظني أصلي رغم أننا فعلًا نحقق أوضاعًا أخرى بمعنى تعميم ضروري للمفهوم وبالذات أوضاع الفرض وأوضاع السؤال وأوضاع النفي إلخ... لكننا نستطيع في كل حين أن نحقق الأوضاع العقدية الأصلية إذ في جوهر الوضعيات الظاهرياتية يتأسس الإمكان المثالي الذي يتضمن تفعيل ما يوجد فيها من أوضاع بالقوة[1]. وعندما يتعلق الأمر من الآن فصاعدًا بالأوضاع الفعلية فإن هذا التفعيل يؤدي دائمًا ومن جديد إلى أوضاع بالفعل باعتبارها مندرجة بالقوة في أوضاع النهاية. (ص.232). فإذا أغفلنا أوضاع النهاية في لغة الحياد فإن القوة تنتقل إلى اللغة نفسها.

لا شك أننا إذا قمنا بافتراضات وأسئلة وما شابه في مجرد الوهم فسيبقى كل ما سبق بيانه قائمًا ولكن مع علامات محولة. وكل ما سيتم معد للاستخراج من أوضاع عقدية وجهات معنوية من الأفعال الأصلية أعني من مستكنهات الأفعال تصبح حينئذ محولة بفضل توجهات نظر الانتباه الممكنة.

114 ـ زيادة تحليل حول قوة الوضع والتحويل المحيَّد

إن الفرق بين الوعي غير المحايد والوعي المحايد حسب ما قمنا به من تحليلات لا يخص مجرد تجارب الوعي في حال انتباه الـ«**أفكر**» فحسب بل هو يخصها كذلك في الحال التي يكون فيها الانتباه انتباهًا غير فعلي. وإذن فهي تمثُل في سلوك مضاعف لخلفيات الوعي هذه خلال تحولها الانتباهي إلى واجهات الوعي. وبعبارة دقيقة فإن ذلك يحصل خلال تحولها إلى فعليات انتباهية حيث

(1) راجع أعلاه الفقرة 105 ص. 217.

تؤول التجربة الأصلية إلى «**أفكر = كوجيتو**» عقدٍ بل إلى عقدٍ أصلي. وبين أن ذلك ممكن في كل الوضعيات. ذلك أنه من جوهر كل تجربة قصدية إمكانيةُ أن تطل على استكناهاتها إطلالها على مستكنهاتها وعلى الموضوعات المكونة مستكنهيًّا وصفاتها وأن تستوعبها استيعاب العقد الأصلي.

والوضعية هي كما يسعنا أن نقول بحال تجعل التحويل المحيد ليس هو الوحيد في مجال الأوضاع الفعلية التي هي أوضاع حقيقية ذات صلة بل هو يتعلق بخاصية جوهرية لكل وعي عامة لكل وعي يترجم عن نفسه في علاقته بقابلية الوضع العقدي الأصلي الفعلي أو عدم قابلية الوضع. ومن ثم ضرورة أن يبرز بالذات في أوضاع فعلية وكذلك في التحويل الذي يحصل لها.

وبتحديد أكبر فإن الأمر يتعلق بما يلي:

إن الوعي عامة أيًا كان نوعه وشكله يتحول تحولًا تامًّا إلى انفصال جذري: وكما نعلم فمن جوهر كل وعي في المقام الأول كل وعي يحيا فيه الأنا الخالص من البداية ليس باعتباره محققًا ولا كذلك باعتباره له شكل الـ«**أفكر**» من البداية من جوهره التحول الجوهري الممكن بأن يحقق ذلك بهذا الشكل. فتوجد حينئذ إمكانيتان أساسيتان في تحقق الوعي ضمن حال الـ«**أفكر**» أو بعبارة أخرى: (ص. 233) فكل «**أفكر**» له نظير مطابق بحيث يكون مستكنهه في الـ«**أفكر**» الموازي مستكنهًا دقيقًا مناظرًا وضديدًا.

إن علاقة الفعلين المتوازيين تتمثل في كون أحدهما فعلًا حقيقيًّا والـ«**أفكر**» فيه «**أفكر**» فعلي «**أفكر**» واضع بالفعل في حين أن الـ«**أفكر**» الثاني «**ظلٌّ**» فعل وليس فعلًا حقيقًا إنه ليس فعلًا واضعًا بحق. أحدهما ينجز بحق والثاني مجرد لعبة إنجاز.

ويناظر ذلك الفرق الجذري للمتضايف: فمن ناحية أولى يكون الإنجاز المكون إنجاز الطابع اللامحول له إنجاز فعلي ومن ناحية ثانية «**مجرد فكرة**» الإنجاز المناظر بدقة. والإنجاز الفعلي والإنجاز المحول يتطابق في الفكر مطابقة تامة بإطلاق لكنهما مع ذلك ليسا من الطبيعة نفسها: ذلك أن **الكائن**(*) الموازي يطابق الكائن الأصلي باعتباره ظلًّا من الكائن نفسه.

(*) القصد بالكائن ما يقصد في اللغة الفلسفية العربية القديمة بالذات أو العين القائمة بصرف النظر عن طبيعة القيام هل هو من مدارك الحس أو من مدارك العقل دون قيام حسي. (المترجم).

وبين بنفسه أنه علينا ألّا نضع في الكلام التمثيلي بعبارة الظل واللعب والصورة الممثلة شيئًا من مجرد الظهور الخلب ولا شيئًا من الرأي المخادع أو ما ماثل ذلك لكأن أفعالًا حقيقية دون شك قد حصلت أعني متضايفات واضعة. ولا حاجة للتحذير أمام التغيير الملموس للتحويل موضوع الإشكال هنا بأن التحويل الوهمي الذي يحصل كذلك في كل تجربة معيشة ـ باعتبارها تجربة حاضرة في الوعي الزماني الباطني ـ يخلق نظيرًا مضادًّا هو صورته الوهمية.

إن الانقسام الجذري في التجارب القصدية إلى صنفين تكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الواقع الفعلي إلى اللعب العاجز للإنجاز المستكنهي يعلن عن نفسه لنا هنا (بخروجنا من مجال العقد) بالقضايا الأساسية التالية:

فكل (فعل) «**أفكر**» يكون في ذاته إما وضعًا ظنيًّا أصليًّا أو لا يكون. ولكنه يكون كذلك مرة بفضل واضعية ذاتية لماهية الوعي الأساسية العامة لكن كل «**أفكر**» يمكن أن يحول إلى وضع عقدي أصلي. ويكون ذلك بكيفيات مختلفة على حال تجعل كل طابع وضعي بمعناه الأوسع يكون باعتباره متضايفًا لوضع استكناهي منتسب إلى الـ«**أفكر**» (في المعنى الأكثر مطابقة) تكوّن في مستكنه ذلك الـ«**أفكر**» يحصل له تغير إلى طابع وجودي ومن ثم يأخذ شكل تحول وجودي بأوسع ما يكون معناه. وعلى هذا النحو يتحول طابع الافتراضي الذي هو المتضايف المستكنهي للافتراض وبصورة نوعية حقيقية للطابع الفعلي (ص. 234) لوضع الافتراض من حيث هو هوَ يتحول إلى الوجود الافتراضي وكذلك طابع الإشكالي المستكنهي لهذا المتضايف النوعي للوضع الإشكالي في شكل الوجود الإشكالي ومتضايف النفي في شكل الوجود المنفي (العدم): **مجرد صور اتخذت ما يسمى طابع الوضع الأصلي للعقد الفعلي** بل إن الأمر يذهب إلى أبعد من ذلك: فسنجد أسسًا لتعميم مفهوم الوضع إلى دوائر الأفعال فنتكلم من ثم على أوضاع الممتع مثلًا وأوضاع المتمنّى وأوضاع المراد مع متضايفاتها المستكنهية الممتع والمتمنى وما هو واجب عمليًّا. وما ماثل ذلك. كما أن هذه المتضايفات تتخذ في وضع أصلي عقدي شكل جهات الوجود بأقصى معنى موسع بفضل التحقيق القبلي الممكن الذي للأفعال المناسبة. وبذلك يصبح الممتع والمتمنى والمطلوب إلخ.. موضوعات حاملة. ذلك أن عقد الوضع الأصلي الفعلي سيكون واعيًا بوصفه موجودًا ممتعًا وموجودًا متمنى إلخ[1]... والتحول في هذه الأمثلة

(1) راجع فيما تقدم القضايا التي وردت في خاتمة الفقرة 105 ص.217.

ينبغي أن يفهم بصورة تجعلها تتضمن مستكنه التجربة الأصلية بمقتضى ماهيتها كلها ولكن دون اعتبار لكيف الإعطاء المتغير بمقتضى الوضع خلال التحول. إلّا أن هذه المسألة تحتاج إلى مزيد استكمال[1].

والآن فإن الحالات تختلف بكون العقد الأصلي يكون في كل مرة إما عقدًا حقيقًا بنحو ما عقيدة معتقدة فعلًا أو ضديدها عديم القوة أعني مجرد «**رأي يراه صاحبه**» (في الوجود المجرد أو في الممكن إلخ...)

إن ما يصدر عن ذلك التحول العقدي الذي لكل تجربة معيشة من التجارب الأصلية سواء كان انبساط أحوالها المستكنهية في أوضاع عقدية حقيقية أو كان بصورة حصرية في شكل حيادات عقدية أصلية ذلك ما تحدده مسبقًا وبإطلاق ماهية التجارب القصدية المعنية. وهكذا فمن الآن فصاعدًا يكون مرسومًا في جوهر كل تجربة وعي جملة ثابتة من الأوضاع الوجودية الممكنة. وفعلًا فدائمًا بعد كل وعي ذي صلة من الآن فصاعدًا له خاصية نوعية ليكون ساحة لأوضاع فعلية ممكنة أو لأوضاع محايدة من الأوضاع الظل.

ومرة أخرى فإن الوعي عامة له نوعه على نحو يجعله يكون من نموذج مضاعف: صورة أصلية وظل أي وعي وضعي ووعي محايد. والأول يتميز بكون قوته العقدية تؤدي إلى أفعال عقدية واضعة. والثاني يتميز بكونه ليس إلّا صور ظل لمثل هذه (ص. 235) الأفعال وليست هي إلّا تحويلات حياد من تلك التي تقبل الصدور عنها. وبعبارة أخرى فإنها لا تتضمن في حالتها المستكنهية أبدًا شيئًا قابلًا أن يُتصور عقديًا أو ما يعني الشيء نفسه كونها ليست مستكنهًا فعليًا بل هي تتضمن صورة مضادة منه. ولا يبقى كذلك إلّا مجرد قابلية وضع عقدي بعد هذه التجارب المعيشة المحايدة: **تلك التي تنتسب إليها من معطيات الوعي المحايث بالزمان هي بالذات المحددة باعتبارها وعيًا محولاً من مستكنه.**

إن مفردتي «**الواضعي**» و«**المحايد**» ينبغي أن نستعملهما من الآن فصاعدًا استعمالًا اصطلاحيًا. فكل تجربة معيشة سواء كان لها شكل الـ«**أفكر**» أو كانت فعلَ معنى خاص أو لم تكن كلها تقع تحت هذا التقابل (بين الواضعية والمحايدية). وإذن فالواضعية لا تعني الوجود الحاصل أو تحقيق وضع فعلي. إنما هي تعني واضعية ما بالنسبة إلى تحقيق فعل عقدي واضع بالفعل. ومع ذلك

(1) راجع المزيد لاحقًا في الفقرة 117 ص.244 الفقرة الأولى.

فإن إدراج الحالة التي تكون فيها التجربة من بدايتها وضعًا متحققًا في مفهوم التجربة الواضعة حري بألًا يكون صادمًا لنا ما دام كل وضع متحقق باعتباره من طبيعة واضعة يتضمن الكثير من الأوضاع الممكنة.

إن الفرق بين الواضعية والحيادية لا يعبر كما أكدت على ذلك عن مجرد أوضاع عقدية بخصوص الصفات الذاتية ولا عن مجرد تحويلات عقدية من جنس الافتراض والسؤال وما شابه ذلك أو في اتجاهات أخرى من جنس التسلم والنفي والإثبات كما أنه لا يعبر كذلك عن تغييرات قصدية لحال أصلية للعقد بمعناه الأبرز. إنه في الحقيقة كما سبق أن حررناه فرق وعي كوني لكنه يبدو لعلل جيدة في تمشينا التحليلي للفرق المحال عليه إحالة خاصة فرقًا بين الواضعي من العقد ومقابله المحايد (أي مجرد ما يخطر في الفكر) الفرق الموجود في الدائرة الضيقة للـ«**أفكر**» العقدي (أعني الذي بالفعل والواقع الحقيقي).

فبين خاصيات أفعال العقد وكل أنواع خصائص الأفعال الأخرى تحصل تداخلات بين الجواهر ومن ثم بينها وبين جميع أصناف الوعي عامة تداخلات ماهوية جديرة بالملاحظة وعميقة إلى أقصى الحدود.

115 ـ تطبيقات. مفهوم الفعل الموسع. تحقيقات الفعل وحركاته

كما أنه من الأهمية بمكان أن نأخذ بعين الاعتبار بعض الملاحظات الباكرة[1]. فـ(فعل) «**أفكر**» بصورة عامة هو القصدية الصريحة. (ص.236).

إن مفهوم التجربة القصدية بصورة عامة يفترض بعدُ المقابلةَ بين الواضعية والموجودية الفعلية. وهو يضعها في الحقيقة بدلالتها الكلية بقدر ما نستطيع أن نعلم ـ عند الاقتصار على الانتقال من الـ«**أفكر**» الصريح وخلال التفكير في التجربة التي ليست بصريحة ووضعياتها الاستكناهية والمستكنهية ـ أنها تخفي في ذاتها قصديات أعني استكناهات ذاتية لها. من ذلك على سبيل المثال ما يخص الوعي بالخلفية غير الملحوظة ولكن ذات القابلية للملاحظة الموالية خلال الإدراك الحسي والتذكر إلخ... فالتجربة القصدية الصريحة هي (فعل) «**أفكر**» متحقق. لكن الأمر نفسه يمكن كذلك أن يحصل في سبيل التحولات القصدية خلال (تجربة) متحققة تجربة إدراك حسي متحقق أو حكم متحقق أو شعور

(1) راجع ما تقدم الفقرة 84 ص.168 وما يليها.

متحقق أو إرادة متحققة لا تنتهي عندما يتوجه الانتباه إلى أمر جديد من جنسها توجهًا مقصورًا عليه. وذلك ما يفيد أن الأنا يعيش في «**أفكر**» جديد بصورة تستثني كل ما عداه. فيتضاءل «**صدى = أثر**» الـ«**أفكر**» السابق ويغوص في الظلمة لكنه لا يزال ذا وجود معيش حتى وإن كان وجودًا متحولًا. كما أن بعض «**الأفكار**» تهجم في خلفية التجربة فتكون هذه الأفكار تارة من طبيعة تذكرية أو ذات تحول محايد وطورًا من طبيعة غير محولة كذلك. فعلى سبيل المثال يتحرك عقد حقيقي فنحن «**نعتقد في الشيء قبل أن نعلمه**». كما أننا في بعض حالات الرضا أو عدم الرضا في وضعيات معينة أو شهوات أو عزائم تكون بعد تجارب حية قبل أن نعيشها فعلًا وقبل أن يحصل فعل «**أفكر**» حقيقي أي قبل أن «**يفعل الأنا بحق فيكون**» قاضيًا وراضيًا ومريدًا.

وهكذا فالـ«**افكر**» يميز في الواقع (وبهذا المعنى أدرجنا المفهوم من البداية فصاعدًا) الفعل الحقيقي للإدراك الحسي والحكم والرضا إلخ... ولكن من جهة ثانية فإن بناء التجربة كله فيما وصفنا من الحالات مع كل أوضاعها وخصائصها المستكنهية هو نفسه عندما يغيب فيه هذا الوجود الفعلي. وإلى حد الآن فإننا نميز بين الأفعال المتحققة بوضوح والأفعال غير المتحققة. فهذه الأفعال الأخيرة هي إما أفعال وقعت خارج التحقق أو هي بوادر فعل. ويمكننا جيدًا أن نستعمل هذه المفردة الأخيرة (بوادر فعل) كذلك وبصورة عامة بمعنى الأفعال غير المتحققة عامة. فمثل بوادر الأفعال هذه تعاش مع كل قصدياتها لكن الأنا لا يعيش فيها باعتباره «**الذات تامة التحقق**». وبذلك يتم توسيع مفهوم الفعل في معنى محدد وغير قابل للاستغناء عنه بإطلاق. فالأفعال المتحققة أو كما يقصد بها في معنى معين ما (أعني بالذات في معنى كونها أحداثًا) تحقيقات الأفعال تكون «**المواقف**» في أوسع المعاني في حين أن الكلام على المواقف بالمعنى الأكثر دلالة (ص.237) يحيل إلى الأفعال المؤسَّسة من النوع الذي سنشرحه بأكثر دقة لاحقًا: فعلى سبيل المثال مواقف الكراهية أعني مواقف الكاره من المكروه الذي هو من ناحيته مكون بعد من درجة دنيا بالنسبة إلى الوعي باعتباره شخصًا موجودًا أو شيئًا كما أن مواقف النفي تنتسب إلى هذا النوع من الدرجات الدنيا أو الإثبات إلى دعاوى الوجود أو ما ماثل ذلك.

ومن البين الآن أن الأفعال بمعناها الأوسع تتضمن بدقة مثلها مثل الأفكار النوعية فرقي الحيادية والواضعية في ذاتها بحيث إنها منجِزة وضعيًّا ومستكنهيًّا

قبل التغير الحاصل في الأفكار إلّا أننا لا نقف على إنجازاتها إلّا بفضل الأفعال بمعناها الدقيق أي بفضل الأفكار.

فالأوضاع وكذلك الأوضاع التي هي في حالة «**بنحو ما**» هي بعد موجودة فعلًا مع كل الاستكناهات التي تنتسب إليها هذه الأوضاع: والحالة المثالية مفروضة بكونها في وحدتها مع التغير لا تزداد كثافتها القصدية لكنها تتغير من وجه آخر. وفي كل الأحوال فإنه بوسعنا أن نستثني هذه التغيرات (وخاصة كذلك تلك الإثراءات القصدية والتشكلات الجديدة التي ترد مباشرة بعد التغير في سيل التجارب).

وقد تم تفضيل محايدة الأوضاع العقدية عنوانًا في كل شروحنا. وكل ذلك يستند إلى كل طابع فعلي واضع عامة (كل قصد فعل على سبيل المثال قصد الرضا والقصد المقوم والقصد المريد له الطابع النوعي لوضع فعل الرضا ولوضع فعل الإرادة) من حيث جوهره يتضمن في جوهره ماهية ما مطابقة لخاصية جنس الوضع العقدي. وكلما كان قصد الفعل غير محيد أو محيدًا كان كذلك في وضعه العقدي التام الذي نعتبره هنا وضعًا أصليًّا.

وتفضيل الوضع العقدي الأصلي سنحد منه في التحليلات الموالية. وسنأخذ في الاعتبار أن ما أوضحناه من قانونية الماهية يطلب تحديدًا أكثر دقة في حدود كون الجهات العقدية في المقام الأول وبصورة عامة (في المعنى النوعي وكذلك المعنى الشامل لما يتم تسلمه) يصح أن تسد مسد الأوضاع الأصلية العقدية بوصفها الأوضاع العقدية في كل الأوضاع التامة أعني أنه ينبغي أن يدخل في هذه الأوضاع العقدية. وضمن هذا التفضيل للجهات العقدية عامة يكون للوضع العقدي الأصلي اليقين العقدي المزية الخاصة تمامًا المزية المتمثلة في كون هذه الجهات تتحول هي بدورها إلى أوضاع عقدية (ص. 238) بحيث إن كل محايدة تستمد الآن من جديد مؤشرها من الإمكان العقدي للمعنى المردود إلى الوضع الأصلي الذي ميزناه. وينبغي هنا أن يحصل نوع التطابق بين العقدي عامة والواضعي من كل الأنواع على تحديده الدقيق[1].

ولا بد لنا الآن (حتى وإن كان ذلك مع بعض المطالب) وفي الحين من مبادئ حصيفة نضعها بكلية أوسع ولكن بالاقتصار على إطار أفعال خاصة مبادئ

(1) انظر لاحقًا أدناه ص.243.

لقاعدة تأسيسية أوسع. فلا شك أننا لم نشرح بعد التوازي بين الاستكناه والمستكنه في كل مجالات القصدية الشرح المستقصى. وهذا الغرض بالذات هو الغرض الرئيس لهذا القسم من البحث الغرض الذي يفرض نفسه كذلك على توسيع التحليل. ولكن لتحقيق هذا التوسيع لا بد من تدعيم توضيحاتنا العامة حول التحويلات المحايدة واستكمالها في آن.

116 ـ الانتقال إلى تحليلات جديدة. الاستكناهات المؤسَّسة (المتينة) ومتضايفاتها المستكنهية

أسسنا إلى حد الآن سلسلة من الأحداث العامة في بناء الاستكناهات والمستكنهات ضمن إطار كبير لكنه مع ذلك محدود بشدة. وفي الحقيقة فتأسيسنا كان كثير التواضع إذ هو يقع في حدود ما يقتضيه إجلاؤها. والهدف الناظم لصنع تصور عام لجماعة المسائل لكنه ثري المضمون المسائل التي تجلب معها الغرض الكلي المضاعف غرض الاستكناه والمستكنه. وتتعلق دراساتنا مهما كان تعدد التعقيدات التي تجلبها بطبقة دنيا بسيطة من تيار التجربة التي ينتسب إليها دائمًا وإن بصورة بسيطة نسبيًّا قصديات مبنية. وقد فضلنا (بصرف النظر عن الملاحظات الأخيرة المستبقة للأحداث) الحدوس الحسية وخاصة تلك التي تصدر عن الواقعات التي تظهر للإدراك وكذلك ما يصدر عنها بما يطرأ عليها من ظلمة وبطبيعة الحال التصورات الحسية المتحدة بالنوع المشترك بينها والمصاحبة لها. وهذه العبارة الأخيرة تميز النوع في آن. إلّا أننا بذلك نجلب إلى الملاحظة كل الظاهرات المنتسبة إليها بمقتضى الجوهر من ذلك الحدوس والتصورات التفكرية عامة التي لم تبق موضوعاتها أشياء حسية[1]. إن ما تتميز به تجاربنا المعيشة من «**صحة**» كلية (ص.239) يفرض نفسه بالكيفية التي سقنا بها البحث وكل ما يمكن أن يصل المجال الأدنى باعتباره قد جعل مباشرة مشعورًا به شعورًا هامشيًّا بمجرد أن نوسع إطار البحث. وحينئذ نرى أن كل الفروق بين نواة المعنى المركزي (الذي هو محتاج حقًّا إلى مزيد تحليل) والخصائص الواضعية المتجمعة

(1) إن الرسم الجوهري والمتين للحد الفاصل للدوائر الأوسع مما أشرنا إليه منها والخاص بمفهوم التصور الصادر عنها هو بالطبع مهمة خطيرة بالنسبة إلى البحث الظاهرياتي النسقي. وبالنسبة إلى مثل هذه المسائل فلتكن الإحالة إلى المنشورات المعدة والمنظورة والتي يمكن أن يستمد منها المضمون النظري للقضايا المشار إليها بإيجاز في هذه البحوث.

حوله والمحيطة به من كل جانب تعود من جديد وكذلك كل التحويلات التي ـ مثل تحويلات الاستحضار والانتباه والتحييد ـ تهاجم نواة المعنى كذلك بكيفيات حقيقية محافظة له على «**هو ـ هويته**».

نستطيع الآن التقدم في اتجاهين مختلفين كلاهما موصل إلى قصديات متأسسة في التصورات وعليها: فإما أن يكون التوجه إلى التأليفات الاستكناهية أو إلى تلك التأليفات التي تدفع بنا إلى أوضاع من نوع جديد لكنها أوضاع مؤسسة.

فإذا سلكنا الوجهة الأولى وقعنا (أولًا على تأليفات مفتوحة من أبسط ما يمكن من الدرجات الدنيا أو العليا) على استكناهات شعور أو استكناهات شوق أو استكناهات إرادة مؤسسة في التصورات وفي الإدراكات الحسية وفي التذكرات والتصورات الرمزية إلخ.. وفي أبنيتها تتبين فوارق واضحة للتأسيس المتدرج. والآن نفضل وخاصة بالنسبة إلى جميع أفعال الأشكال نفضل الواضعية (وهو ما لا ينبغي أن يستثني الدرجات الدنيا المحايدة). ذلك أن ما ينبغي أن يقال بخصوصها قد غُير تغييرًا معتدلًا ينتقل إلى التحييدات المناسبة. فعلى سبيل المثال يكون مثلًا رضا جمالي ما مؤسسًا في وعي حياد لمضمون إدراكي أو محاك للمضمون الإدراكي أو فرح أو حزن في عقد (غير محيد) أو جهة عقد أو إرادة أو كراهة للشيء نفسه لكنها متعلقة بتقويم أمر مريح أو جميل أو ما ماثل ذلك إلخ...

إن ما يهمنا هنا قبل كل تعمق في أنواع هذا البناء هو أنه مع العناصر الاستكناهية الجديدة ترد كذلك عناصر مستكنهية متضايفة معها جديدة. فمن ناحية أولى توجد خاصيات جديدة شبيهة بحالات العقد لكنها لها في آن وحتى في مضمونها الجديد قابلية الوضع العقدي، ومن ناحية ثانية فإن نظرات من نوع جديد ترتبط مع العناصر ذات النوع الجديد فيتكون معنى جديد يكون مؤسسًا في الاستكناه الموجود في قاعدتها وهو مع ذلك محيط بها. والمعنى الجديد يأتي ببعد معنى كامل الجدة لا تتكون بفضله عناصر تحديد للأشياء المجردة بل (ص. 240) قيم الأشياء وتقويمات أعني موضوعيات قيمية عينية: **جمال وقبح وأخيار وشرور**.

ثم إن كل تجربة تامة من الدرجة العالية تبين في متضايفها التام بنية مماثلة كالتي شاهدنا بالنسبة إلى أدنى درجات الاستكناهات. ففي مستكنه الدرجة العليا يوجد مثلًا الأمر المقوم من حيث هو هو نواة معنى تحيط به خاصيات واضعية جديدة. فالقيمة والمُرضي والمُسعد إلخ... كلها تعمل كما يعمل الممكن

والمفترض أو ربما مرة أخرى كما يعمل بلا شك اللاشيء أو الفعلي رغم أنه من غير مناسب وضعها في هذه السلسلة.

وبذلك فإن الوعي فيما يتعلق بهذه الخاصيات الجديدة مرة أخرى هو وعي واضعي. فالقيمة قابلة للوضع عقديًا باعتبارها قيمة موجودة. والموجود الذي اعتبرت خاصيته منتسبة إلى القيمة يمكن من ناحية ثانية أن يعتبر موجهًا (منطقيًا) ككل موجود أو يقيني. وحينئذ يكون الوعي بقيم ممكنة فلا يبدو الأمر إلّا قيمة أو هو موعى به باعتباره يبدو قيمة أو ليس قيمة (وهو ما لا يعني أنه عديم القيمة كالشر والقبح وما ماثل بل إنما الأمر في رفع القيمة يعبر عما ليس بقيمة). وكل هذا النوع من التحويلات لا تهجم على الوعي القيمي والاستكناهات المقومة من الخارج المجرد بل هي باطنة له ومثلها المستكنهات المطابقة لها[1]

ومرة أخرى فإنه توجد تغييرات في شكل التحولات القصدية ضاربة في الأعماق كلما غاص النظر المنتبه خلال الطبقات القصدية المختلفة بحسب الإمكانات الماهوية المتنوعة في الشيء وعناصر الشيء. وهو ما يوجد نسقًا متضامن العناصر من التحولات التي عرفناها بعد بوصفها درجات دنيا ـ ولكن أيضًا في القيم والتحديدات المكونة لدرجات أرفع خلال النظرات المكونة ومرة أخرى في الاستكناهات من حيث هي استكناهات وفي خصائصها أو في تغيير آخر في الاستكناهات وكل ما هو في الأحوال النوعية المختلفة لفعل الانتباه والانتباه الهامشي وعدم الانتباه وما ماثل.

ولا بد من القيام ببحوث شديدة العسر حتى نفكك هذه البنى المعقدة بصورة خالصة لجعلها واضحة كما يكون النهج على سبيل المثال في حالة النظرات القيمية بالقياس إلى النظرات الموضوعية وكما في التخصيصات المستكنهية الجديدة (ص. 241) (خير جميل إلخ..) بالقياس إلى جهات العقد وكما في حالة تنظيم هذه الأمور في سلسلة نسقية من الأنواع إلى غير ذلك من الأمور المثيلة الأخرى.

117 ـ الأوضاع المؤسسة وختم نظرية التحويل التحييدي. المفهوم الكلي للوضع

والآن فلنعير علاقة طبقات الوعي الاستكناهية والمستكنهية الجديدة علاقتها

(1) راجع ص 243.

بالتحييد. ولنصل هذا التحويل بالواضعية العقدية. فهذه الواضعية كما يمكن أن نقتنع بذلك بيسر في الطبقات التي أبرزناها تؤدي في الواقع الدور الذي نسبناه إليها مسبقًا في دوائر الفعل الأبعد والتي شرحناها بصورة خاصة في تلك التي تعود إلى جهات الحكم. ففي وعي الافتراض يكمن الافتراضي والاحتمالي وذو الوضع التام ولكن كذلك في الوعي بالمرضي المرضي وفي وعي الفرح المفرح إلخ...ويتعلق الأمر بما يلي أعني أنه في متناول الوضع العقدي ومن ثم إنه محمول. وبمقتضى ذلك فإن كل وعي وجداني (شعوري) يطابق استكناهه الوجداني ذا التأسيس من النوع الجديد بشرط مفهوم الوعي الواضعي بالصورة الذي سويناه في صلته بالأوضاع العقدية وعلى الأقل في صلته باليقينيات الواضعية.

ولكن عند النظر إلى الأمر بدقة فإنه علينا أن نقول إن العلاقة بين تحويلات الحياد إلى الواضعية العقدية مهما كانت الآراء التي تؤسسها مهمة هي مع ذلك وبنحو تحرف.

ولنوضح أولًا أن أفعال الرضا (سواء كان متحققًا أو لم يكن) ومثلها أفعال الوجدان وأفعال الإرادة من كل نوع هي بالذات أفعال وتجارب قصدية وأن القصد والموقف ينتسب إليها بحسب كل حالة أو بعبارة أخرى فإنه توجد أوضاع أوسع معنى ولكن في معنى موحد جوهريًا لكنها بالذات ليست أوضاعًا عقدية. وقد سبق أن قلنا أعلاه بصحة تامة إن طبائع الفعل عامة أوضاع وهي أوضاع في أوسع معنى ليست كذلك إلّا في معنى الأوضاع العقدية الخاصة أو الجهات من مثلها. والتناسب الجوهري بين استكناهات الرضا وأوضاع العقد بينة وكذلك الشأن بالنسبة إلى استكناهات الرغبة واستكناهات الإرادة إلخ... وكذلك بالنسبة إلى القيم والرغبات والإرادات فإنه يوجد شيء موضوع بصرف النظر عن الواضعية العقدية التي توجد فيها بل إن ذلك هو دون شك معين كل مناظرة بين أنواع الوعي المختلفة وكل تصنيفاتها: **فنحن في الحقيقة نصنف أنواع الوضع.** (ص.242).

فمن ماهية كل تجربة قصدية ـ وهو ما يمكن اكتشافه من ناحية ثانية في أحوالها العينية ـ أنها ينتسب إليها على الأقل أحد الأوضاع وفي العادة كثير من الأوضاع ذات الطابع الواضعي المترابط في كيفية التأسيس ومن الضروري أن يوجد في هذه الكثرة وضع واحد يكون بنحو ما أصلًا لها فيوحدها في ذاته ويسود عليها جميعًا.

إن وحدة الجنس الأعلى التي توحد خصائص الفعل النوعية هذه خصائص

الوضع لا تستثني وجود فروق ماهوية وذات طبيعة جنسية. وهكذا إذن فأوضاع الوجدان ذات قرابة مع الأوضاع العقدية باعتبارها أوضاعًا لكنها ليست بأي حال مترابطة فيما بينها ترابط جهات العقد.

ومع الاشتراك في الماهية ذي الطبيعة الجنسية يكون هذا الاشتراك في متضايفاتها الوضعية المستكنهية (الخصائص الوضعية بمعناها المستكنهي) ـ وحتى عندما نأخذ هذه المتضايفات مع أساسها المستكنهي البعيد ـ الاشتراك في الماهية لكل القضايا يكون موجودًا بمقتضى ذاتها. وفي ذلك تتأسس في الغاية التماثلات التي نشعر بها بين المنطق العام ونظرية القيم العامة والأخلاق التي هي عند استقصائها في عمقها الأخير تصدر عن تكون فنون صورية كلية متوازية هي المنطق الصوري ونظرية القيم الصورية ونظرية العمل[1].

وهكذا نعود إلى عنوان «**الوضع**»(*) المعمم الذي نوجه إليه جهدنا الآن:

فكل وعي واضعي يكون إما بالفعل أو بالقوة. وبذلك فمفهوم الوضع الفعلي ومعه الواضعية يحصل لهما توسيع مطابق. وفي ذلك تكمن نظريتنا في التحييد وتنتقل علاقتها بالواضعية إلى مفهوم الوضع الموسع. وهكذا فالوعي الوضعي بصورة عامة سواء كان متحققًا أو غير متحقق ينتسب إليه التحليل العام الذي نسميه التحول المحيد وهو ينتسب إليه في الحقيقة بصورة مباشرة على النحو التالي. فمن ناحية أولى ميزنا الأوضاع الموضوعات الوضعية بكونها إما موضوعات فعلية أو قابلة لأن تكون فعلية وأن لها تبعًا لذلك مستكنهات قابلة للوضع بالفعل أية قابلة للوضع الفعلي بالمعنى الموسع. وتقابلها الموضوعات غير الحقيقية التي هي شبه موضوعات والانعكاسات عديمة القوة أو التحقيقات التي هي بنحو ما وضعية بالفعل (ص.243) والعاجزة عن تضمن مستكنهي المحيدة في ذاتها. والفرق بين الحيادية والواضعية فرق استكناهي ومستكنهي متواز وهو كما نراه هنا يخص كل أصناف الخصائص الوضعية مباشرة ودون التواء حول

---

(1) راجع في ذلك لاحقًا أدناه القسم الرابع الفصل الثالث.

(*) اصطلاح جديد: كلمة الوضع متعددة الدلالة وقد لا تساعد على فهم المقصود. لذلك فسأستعمل المقابلة بين الاستعيان والاستكناه. فالوضع هنا المقصود به الاعتقاد بأن ما هو مستكنه في الذهن حاصل في العين. ولما كنا قد سمينا النويزيس والنوويما بالاستكناه والمستكنه فسنسمي الوضع بالاستعيان والموضوع بالمستعيَن. في 30 أكتوبر/تشرين الأول 2010. (المترجم).

الأوضاع بالمعنى الحرفي الضيق والمعتاد دون سواه للأوضاع الأصلية العقدية ـ التي يمكنه مع ذلك إلّا أن يعرف بها.

لكن ذلك يعني أن تفضيل هذه الأوضاع العقدية النوعية لها أساس في الأشياء ذاتها (في الأمر نفسه). وبمقتضى تحليلاتنا فإن هذه الجهات العقدية بالذات ومن بينها بنحو خاص الأحكام العقدية التي لها الأولية النوعية بأن يكون لقوة الوضع التي لليقين العقدي الاستحواذ على دوائر الوعي كلها. وبمقتضى الوضع الماهوي يمكن لكل موضوعة أيًا كان نوعها بفضل الخصائص العقدية المنتسبة إلى ماهيتها وغير القابلة للمحو أن تتحول إلى وضع عقدي بالفعل. إلّا أن الفعل الواضع أيًا كانت الكيفية التي يضع بها يضع كذلك وضعًا عقديًا وهو ما يتحول بفضله دائمًا إلى أحوال أخرى توضع كذلك موجودة: إلّا أنها ليست موجودة بالفعل. لكن الوجود بالفعل يمكن أن يتم إنتاجه بمقتضى الماهية على نحو عملية ممكنة مبدئيًا. فكل قضية (خبرية) على سبيل المثال كل قضية (معبرة عن) رغبة (إنشائية) يمكن من ثم أن تحول إلى قضية عقدية لكنها بنحو ما (تبقي) كلا الأمرين في أمر واحد: أي أنها قضية عقدية وقضية (معبرة عن) رغبة.

وبذلك فإن كون الشيء بمقتضى ماهيته كما أشرنا أعلاه هو في المقام الأول كونه بصورة تجعل تفضيل العقدي يخص الجهات العقدية بحق وعلى نحو عام. ذلك أن كل تجربة وجدان وكل تقويم وكل رغبة وكل إرادة كلها هي في ذاتها إما متميزة بكونها قيمًا يقينية أو قيمًا مزعومة أو قيمًا مفترضة أو قيمًا مشكوكًا فيها أو فعل رغبة أو فعل إرادة. وبذلك فعلى سبيل المثال تكون القيمة عندما لا نكون في موقف جهات الوضع العقدية ليست بالذات موضوعة فعليًا بحسب طابعها العقدي. فالقيمة تكون مستوعاة في فعل التقويم والمُرضي في فعل الإرضاء والمفرح في فعل الفرح ولكن أحيانًا على حال نكون فيها غير متيقنين تمام التيقن أو بصورة تجعل الأمر ليس قيمة إلّا بصورة مزعومة باعتباره قد يكون قيمة (لعله قيمة) في الحين الذي لم نتخذ فيه موقفًا من تقويمه. ونحن لا نحتاج إلى أن نقف الموقف العقدي في مثل هذه التحويلات عندما نعيش تجربة الوعي المقوم. لكننا يمكن أن نفعل مثلًا عندما نعيش تجربة الوضع الزاعم ثم نتجاوزها إلى الوضع العقدي المطابق له والذي يتضمن الآن الشكل التالي عندما ينظر إليه نظرة حملية (ص. 244): «**ينبغي أن يكون هذا الشيء قيمة**» أو بعبارة أخرى عند الالتفات إلى الوجه الاستكناهي نحو الذات

المقومة: «**قد يكون هذا الشيء قيمة (لعله قيمة)**». والأمر نفسه يقال عن الجهات الأخرى.

إن كل الخصائص الواضعية تكمن فيها على هذا النحو جهات عقدية عندما تكون الجهة جهة اليقين أي وضعًا عقديًا أصليًا مطابقًا للخصائص الواضعية بمعناها المستكنهي. ولكن لما كان ذلك يصح على التغيرات العقدية فإنه يوجد في كل فعل كذلك وضع عقدي أصلي (والآن لم يبق ذلك ذا مطابقة مستكنهية).

وعلى هذا الأساس يمكننا القول إن كل فعل وأيضًا كل متضايف مع الفعل يتضمن في ذاته فعلًا منطقيًا بصورة صريحة أو ضمنية. ولا بد دائمًا من شرحه منطقيًا أعني بالذات بفضل الكلية ذات الطبيعة الماهوية التي بفضلها تتلاحم الطبقة الاستكناهية لفعل العبارة مع كل فعل استكناهي (وكذلك طبقة فعل العبارة في كل ما هو مستكنهي). ويتبين من ذلك أنه مع كل مجاز إلى التحويلات المحايدة يتم تحييد فعل العبارة نفسه وكذلك ما يعبر عنه ذلك الفعل من حيث هو موضوع العبارة.

وبمقتضى كل ما سبق يتبين أن كل الأفعال عامة ـ بما في ذلك أفعال الوجدان (الشعور العاطفي) وأفعال الإرادة ـ هي أفعال موضعنة وأنها بصورة أصلية مكونة للموضوعات وهي مصادر ضرورية لمناطق وجودية مختلفة ومن ثم كذلك لما ينتسب إليها من نظريات وجود (أنطولوجيات). فعلى سبيل المثال يكون الوعي المقوم بالمقابل مع عالم الأشياء المجرد موضوعيات قيمية من طبيعة جديدة موجودًا من منطقة جديدة ويكون ذلك بالذات في حدود كونه بواسطة ماهية الوعي المقوم عامة أوضاعًا عقدية بالفعل متوقعة باعتبارها إمكانات مثالية وهذه الموضوعيات تبرز مضمونًا من طبيعة جديدة ـ القيم ـ كما هي «**مظنونة**» في الوعي المقوم. وفي أفعال الوجدان يوجد المفترض على النحو الوجداني وتحصل هذه الأفعال بفضل نقل المضمون العقلي لهذه الأفعال من القوة إلى الفعل وجعلها ذات وجود مظنون عقدي ثم بعد ذلك ذات عبارة منطقية عن الوجود الظني.

إن كل فعل وعي تام غير عقدي هو على هذا النحو فعل وعي موضعن بالقوة ولا يحقق وضعنة بالفعل إلّا الـ«**أفكر**» العقدي.

وهنا يكمن المعين الأعمق الذي تصدر عنه كلية المنطقي على الأقل المنطقي الذي يفسر الأحكام الحملية (حيث نحن لم نعالج بعد علاجًا دقيقًا طبقة

فعل التعبير بمقتضى الدلالة) ومن هنا (ص. 245) يفهم كذلك الأساس الأخير لكلية سلطان المنطق ذاته. وكنتيجة أخرى يكون مفهومًا أن توجد الإمكانية بل والضرورة لفنون نظرية متعلقة جوهريًا تعلقًا صوريًا وماديًا من طبيعة استكناهية وكذلك مستكنهية يكون موضوعها القصدية الوجدانية والقصدية الإرادية. وسنتناول هذا الغرض لاحقًا بعد أن نكون قد ضمنا بعض المعارف المتممة[1].

118 ـ تأليفات الوعي. أشكال النظم المنطقي

والآن فإذا وصلنا لحظنا بالاتجاه الثاني الذي سبق أن بيناه أعلاه[2] وربطناه بأشكال الوعي المؤلف اندرجت في أفقنا ضروب تكوين متنوعة للتجارب بفضل الوصل القصدي التجارب التي باعتبارها إمكانات ماهوية تنتسب تارة إلى كل التجارب القصدية عامة وطورًا إلى خصوصيات بعض أجناسها. فلا يرتبط وعي بوعي آخر إذا كان وعيًا عامًّا بل هو يرتبط بوعي يكون متضايفُه مستكنهًا متأسسًا هو بدوره في مستكنهات الاستكناهات المرتبطة بها.

لم نوجه انتباهنا صوب وحدة زمان الوعي المحايث رغم أنه كان علينا أن نذكر بها باعتبارها الوحدة الشاملة لكل تجارب تيار تجربة واحد وفي الحقيقة باعتبارها وحدة وعي بوعي الوعي (المحقق) للربط (الموحد). فإذا أخذنا أية تجربة مفردة تكونت وحدة موسعة باعتبارها جارية في الزمان الظاهرياتي في زمان الوعي الأصلي المتصل. ويمكننا بالموقف التفكري المناسب لضروب الوجود التي من طبيعة الوعي التي لمدى التجربة المنتسبة إلى أقسام مختلفة ومن مدة التجربة أن نلاحظ فنقول إن هذا الوعي المكون لوحدة المدة هذه كلها يتقوم من أقسام متواصلة التأليف أقسام تتكون فيها أقسام تجربة المدة وأن الاستكناه لا يقتصر على الارتباط مع المستكنه (الذي للتجربة التامة للمدة) بل إنه يتكون مع المستكنه الذي يتأسس في مستكنهات الاستكناهات المرتبطة بها. وما قيل عن التجربة المفردة نفسها يصح على تيار التجربة كله. ومهما كانت التجارب غريبًا بعضها عن بعض فإنها تتكون بجملتها باعتبارها تيار الزمان وعناصر الزمان الظاهرياتي الواحد. (ص.246).

وفي خلال ذلك انفصلنا بصورة صريحة عن الكلام على هذه الموضوعة

(1) راجع في ذلك لاحقًا الفصل الختامي من القسم الرابع ص. 303.

(2) راجع ص.139.

الأصلية للوعي الأصلي بالزمان **(الذي لا ينبغي تصوره تاليفًا فاعلاً ومنفصلاً)** والإشكالية المنتسبة إليها. ونريد الآن ألّا نتكلم على التأليفات في إطار هذا الوعي بالزمان بل نريد ذلك في إطار الزمان نفسه الزمان الظاهرياتي الحاصل عينيًّا أو وهو الأمر عينه في إطار تأليف التجربة المجردة آخذين إياها كما فعلنا إلى حد الآن باعتبارها وحدات دائمة وأحداثًا جارية في تيار التجربة التي هي بدورها ليست شيئًا آخر غير الزمان الظاهرياتي الحاصل. كما أننا من ناحية ثانية لا نتوجه إلى التأليفات المتواصلة والتي هي في الحقيقة شديدة الأهمية كما على سبيل المثال في حالة التجارب المنتسبة جوهريًّا إلى كل وعي مكون للشيئية المكانية. وسنجد لاحقًا ما يكفي من المناسبات لكي نتعرف على هذه التأليفات بدقة أكثر. والحري بنا أن نخص بالاهتمام التأليفات المقسمة ومن ثم الكيفات الحقيقية التي تربط الأفعال المنفصلة بوحدة مقسمة تربطها بفعل تأليفي من رتبة أسمى. ونحن لا نتكلم على **«فعل من رتبة أسمى»**[1] بقولنا تأليف متواصل بل إن الوحدة تنتسب بالأحرى (انتساب الاستكناه وأحيانًا المستكنه) إلى الرتبة نفسها مثلها مثل الرتبة المناسبة. ثم إنه من اليسير أن نرى أن الكثير من (الأمر) الكلي الذي نعالجه لاحقًا على النحو بالنسبة إلى الأوضاع المتصلة وكذلك إلى الأوضاع المنقسمة ـ متعدد الوضع.

تقدم لنا الإرادة الراعية **«من أجل الغير»** في دوائر الإرادة أمثلة من الأفعال التأليفية ذات الرتبة الأعلى وكذلك الرضا الراعي في حلقات أفعال الشعور الفرح **«لأجل كذا»** أو كما نقول كذلك **«من أجل الغير»**. وكذلك بالنسبة إلى كل أحداث الأفعال المثيلة في أجناس الأفعال المختلفة. ويبدو من البديهي أن أفعال التفضيل تنتسب إلى هذا المجال.

نريد أن نخص بالملاحظة الأدق نوع مجموعة كلية معينة من التأليفات. وتشمل هذه المجموعة من التأليفات شمول وصل (بأخذ الأمور معًا) وشمول فصل (متعلقًا بهذا او ذاك) وشمول تحليل وشمول عناية بصورة عامة السلسلة الكاملة من التأليفات التي تكون بحسب الأشكال الخالصة التي للموضوعات التأليفية المتكونة فيها والتي تحدد أشكالًا صورية وجودية ومن ناحية ثانية بخصوص بناء الصور المستكنهية (ص.247) التي تنعكس في أشكال الدلالة الحملية للمنطق الصوري (منطق القضايا المتجه بإطلاق توجهًا مستكنهيًّا).

---

(1) انظر **فلسفة علم العدد** ص80.

إن العلاقة **بالأنطولوجيا الصورية (نظرية الوجود الصوري)** والمنطق تشير بعد إلى أن الأمر يتعلق هنا بمجموعة تامة من التأليفات التي تجري على النحو الذي تقتضيه الماهية، التأليفات التي تطابقها كلية غير مشروطة للتطبيق الممكن بخصوص أنواع التجارب الرابطة والتي ينبغي أن تكون من ثم كذلك أي وحدات استكناهية معقدة نختارها.

119 ـ تحويل الأفعال متعددة الوضع إلى أفعال وحيدة الوضع.

ينبغي في المقام الأول أن نلاحظ ما يلي بالنسبة إلى كل أنواع التأليف المقسمة أو الأفعال ذات الوضع المتعدد:

إن كل وعي تأليفي توحيدي مثله مثل الكثير من الموضوعات والتأليفات الخاصة التي يمكن أن تنتظم تحته لها الموضوع الكامل المنتسب إليه بوصفه الوعي التأليفي التوحيدي. والقصد بالموضوع بكامله هو الموضوع المقابل للموضوعات التي تنتسب إلى الأقسام التأليفية من درجة أدنى أو أعلى في حدود كونها تسهم فيه من حيث كيفية التأسيس وتنضوي تحته. وكل استكناه ذو نوع يخصه ذاتي التحديد حتى لو كان كذلك من طبقة غير قائمة بذاتها يسهم في تكوين ما هو من أجل الموضوع ليس بكامل كالحال مثلًا في لحظة القيمة التي هي ليست قائمة بذاتها إذ هي مؤسسة ضرورة في وعي موضوعي هو طبقة الموضوع القيمي الذي يكون «**القيمية**».

ومثل هذه الطبقات الجديدة هي كذلك طبقات تأليفية نوعية لما سبق أن وصفناه بكونه تأليفات ذات كلية أرفع أعني كل الأشكال التي تصدر عن الوعي التأليفي من حيث هو وعي تأليفي وكذلك أشكال الربط والأشكال المتصلة بالأقسام نفسها (في حدود كونها ضمن التأليف).

وقد قلنا إنه يتكون في الوعي التأليفي موضوع تأليف كامل. لكنه يكون موضوعيًا بمعنى مغاير تمامًا باعتباره مكونًا لمجرد وضع. فالوعي التأليفي وكذلك الأنا الخالص «**فيـ**»ـه يتوجه فيه متعدد الانتشار(الإشعاع) على ما هو موضوعي أي الوعي الوضعي المجرد في شعاع. وبذلك يكون الجمع التأليفي وعيًا «**متعددًا**» فهو واحد وواحد وواحد أخذت معًا.

كما تتكون العلاقة في وعي بدئي جامع في وضع مزدوج. وكذلك يكون الأمر دائمًا وفي كل الأحوال. (ص.248).

وكل تكوين لموضوعيات تأليفية من هذا الجنس متعدد التأليف (متعدد

الإشعاع) ـ وهو بمقتضى الماهية لا يمكن أن يتم الوعي به أصليًا إلّا بصورة تأليفية ـ ينتسب إليه الإمكانية الوضعية بمقتضى الماهية لتحويل الواعي متعدد الأشعة تحويله إلى شعاع واع وحيد وبسيط يكون أول تأليف متكون ليجعل نفسه فعلًا وحيد الوضع بمعنى نوعي للموضوعية. وهكذا تكون المجموعة المكونة موضوعية بالمعنى الممتاز أعني أنها تكون موضوعًا لوضع عقدي بسيط في العلاقة الراجعة لوضع بسيط إلى ما في المجموعة المكونة التي هي مباشرة علاقة أصلية ومن ثم في ربط استكناهي حقيقي لموضوعه بالتأليف. وبعبارة أخرى فإن الوعي المتعدد يمكن بمقتضى الماهية أن يحول إلى وعي متفرد يأخذ التعدد الصادر عنه بوصفه موضوعًا فردًا أما التعدد فهو الآن من ناحيته مرتبط بكثرات وموضوعات أخرى ويصبح ذا علاقة بها إلخ...

وبين أن الوضعية هي نفسها بالنسبة إلى الوعي الفاصل المبني على مماثلة تامة مع الوعي الواصل ومتضايفاته الموجودية والمستكنهية. كما أنه يمكن انطلاقًا من الوعي الواصل مأخوذًا في موضوعة بسيطة تم ربطها فجعلت موضوعًا بالمعنى الممتاز وهي بهذه الصفة قد قورنت بعلاقات أخرى واستعملت بصورة عامة موضوعًا لمحمولات.

إلّا أنه ينبغي هنا أن نبين تمام البيان أن الأمر الموضعن البسيط والأمر الموحد التأليف هما الأمر نفسه وأن الموضوعة الموالية وكذلك حذف الموضوعية لا تختلق شيئًا للوعي التأليفي بل هي تحيط بما يقدمه هذا الوعي. وفي الحقيقة فإن كيفية الوجود المختلفة جوهريًا هي في الحقيقة كيفية بديهية.

وتظهر هذه القانونية في المنطق من خلال قانون «**تحويل (العبارات) إلى أسماء**» حيث إن كل قضية وكل شكل جزئي قابل للتمييز في القضية يكون مطابقًا لأمر اسمي: إنه يكون وعي القضية نفسها فنقول «**مو (هو) مح**» أعني قضية الإنية الاسمية على سبيل المثال فنضع في محل الموضوع قضايا جديدة في محل «**هو مح**» أي «**كونه (مح) شكل العلاقة «مثيل»**» والمثلية وشكل الكثرة «**الكثرة**»[1]. إلخ

(ص.249) إن المفهومات التي تصدر عن «**التحويل إلى اسم**» والتي لا

(1) راجع حول هذا الأمر البحث الأول من **البحوث المنطقية** والبحث الثاني الفصل الخامس الفقرات 34 إلى 36 ثم بعد ذلك الفقرات 49 د من البحث السادس وخاصة حول نظرية التأليف القسم الثاني من هذا البحث الأخير.

يتم التفكير فيها بصورة محددة إلّا بفضل الأشكال الخالصة تكون تحويلات صورية حملية لفكرة الموضوعية عامة وتعطينا المادة المفهومية الأساسية للأنطولوجيا الصورية ومن ثم تفتح كل الفنون الرياضية الصورية. وهذا المبدأ ذو أهمية حاسمة بالنسبة إلى فهم علاقة المنطق الصوري من حيث هو منطق حملي والأنطولوجيا الصورية الكلية.

120 ـ الواضعية والحياد في دوائر التأليفات

كل التأليفات الحقيقية وتلك التي كانت دائمًا تحت ناظرنا تتكون على أساس موضوعات بسيطة كما تفهم هذه الكلمة بذلك المعنى عامة الذي سبق فحددناه أعلاه والذي مفاده أن كل القصديات تشمل كل صفات الفعل وهي بدورها موضوعات من درجة أسمى[1]. وكل ملاحظاتنا حول الفاعلية وعدم الفاعلية وحول الحياد والواضعية تنتقل من ثم فتنطبق على التأليفات كما ينتقل ما لا يحتاج إلى التحقيق.

إلّا أنه لا بد هنا من بحث أكثر عمقًا حتى نلاحظ بأية كيفية تتعالق واضعية الموضوعات المؤسِّسة وحياديتها مع الموضوعات المؤسَّسة.

وبين أنه بالنسبة إلى الأفعال عامة دون حصر في الأفعال ذات التأسيس الخاص التي نسميها تأليفات أنه بوسعنا أن نقول دون المزيد إن الموضوعة الواضعية التي من درجة أعلى تفترض موضوعات واضعية خالصة في الدرجات الأدنى. وهكذا فلا شك أن حدس الماهية الحاصل بالفعل فعل واضعي وليس فعلًا محيدًا مؤسس في أي وعي حادس نموذجي وعي قد يكون من ناحيته وبصورة جيدة وعيًا محايدًا وعيًا تخيليًا. ويصح الأمر نفسه على الرضا الجمالي بخصوص موضوع الرضا الذي يظهر وعن الوعي الواضعي المصور بخصوص الصورة التي بصدد التصوير.

فإذا تأملنا الآن في مجموعة التأليفات التي تعنينا فإننا سنعلم مباشرة أن كل تأليف فيها بحسب خاصيته الواضعية تابع للاستكناهات المؤسسة وبالتدقيق إنها

(1) ومن ناحية ثانية فإن مفهوم التأليف لا يكاد أن يكون له التباس ضار إذ هو تارة يعني ظاهرات تأليفية تامة وطورًا مجرد خاصية الفعل التأليفي الذي يميز موضوعات الظاهرة الأسمى.

واضعية ((ص.250) ولا يمكنها إلّا أن تكون كذلك) عندما تكون كل الموضوعات الدنيا واضعية وهي محايدة عندما لا تكون واضعية.

فالوصل على سبيل المثال يكون إما وصلًا حقيقيًا أو وصلًا على جهة شبه الوصل وهو واضعي فعلي أو واضعي محيد. وفي إحدى الحالتين تكون كل الأفعال ذات العلاقة بأجزاء المجموعة الفرادى أوضاعًا حقيقية وفي الحالة الثانية لا تكون كذلك. وكذلك الأمر مع كل التأليفات الأخرى التي تنعكس على الأصناف في النظم المنطقي. والحياد الخالص لا يعمل أبدًا بالنسبة إلى التأليفات الواضعية بل ينبغي على الأقل أن يحصل لها التحويل إلى «**بدايات**» من جنس القضايًا الفرضية المتقدمة أو المتأخرة موضوعة على شكل تسميات فرضية كما على سبيل المثال في «**دينوزوس المزيف**» أو ما ماثل ذلك.

121 ـ ضروب النظم العقدي في دوائر الوجدان والإرادة

والآن فإذا سألنا لِمَ تنتهي هذه المجموعة من التأليفات في الأشكال النظمية إلى الصوغ المعبر عنها بالقضايا الحملية التي تطورها نظرية الصورة المنطقية للقضايا تطويرا نسقيًا كان الجواب في المتناول. فهي بالذات كما يمكننا أن نقول تأليفات عقدية تتضح فيها وتقال: **ضروب نظم عقدية**. وهذه الضروب من النظم «**و**» (الوصل المنطقي) وكذلك الأشكال المتعددة أعني ضروب نظم «**أو**» (**الفصل المنطقي**) للوضع العلائقي لمحمول على أساس قاعدي وضع ذات إلخ تنتسب إلى الماهية النوعية للأفعال العقدية. وكون العقد والحكم بمعناهما المنطقي متقاربان جدًّا (إذا لم يرد الإنسان الذهاب إلى حد التوحيد بينهما) وكون تأليفات العقد تجد عبارتها في القضايا الحملية فذلك بلا ريب مما لا يشك فيه أحد. ولكن مهما كان ذلك صحيحًا فإنه ينبغي مع ذلك أن ندرك أن النظرة المشار إليها لا تحيط بكل الحقيقة. فهذه التأليفات التي لـ«**و**» ولـ«**أو**» ولـ«**إذا**» وكذلك «**لأن**» و«**إذ إن**» وبإيجاز التأليفات التي تعطي في المقام الأول أمورًا عقدية ليست هي أبدًا مجرد تأليفات عقدية.

وكون مثل هذه التأليفات تنتسب إلى الأوضاع التي ليست عقدية بمقتضى ماهيتها الذاتية أمر واقع أساسي وذلك في الحقيقة بالمعنى التالي: (ص.251).

فليس من شك في أنه يوجد شيء ما مثل السعادة الجمعية والرضا الجمعي والإرادة الجمعية إلخ... أو كما تعودت العبارة عن ذلك يوجد إلى جانب «**و**»

العقدية (المنطقية) كذلك «**و**» قيمية و«**و**» عملية. والأمر نفسه يصح على «**أو**» وعلى كل تأليف منتسب إلى هذا الجنس. فعلى سبيل المثال تشمل الأم المحبة التي تنظر إلى جمع من أبنائها في فعل الحب نفسه كل واحد منهم وتشملهم جميعًا معًا. إن وحدة فعل جمعي للحب ليست حبًّا وتصورًا جمعيًّا لهذا الحب حتى لو كان منتظمًا في قاعدة حب ضرورية بل إن الحب نفسه حب جمعي وهو في آن متعدد الأشعة مثله مثل التصور الذي يؤسسه والأحكام المتعددة المحتملة. وينبغي أن نتكلم مباشرة عن حب متعدد تمامًا بالمعنى الذي نستعمله عند كلامنا على تصور متعدد وكذلك أحكام متعددة. إن الأشكال النظمية تمتد إلى ماهية أفعال الوجدان ذاته وبالذات إلى ما فيها من طبقة واضعية حقيقية نوعية. ولا يمكننا هنا أن ننجز كل التأليفات بل يكفي المثال المقدم على سبيل الإشارة.

ولكن فلنتذكر الآن ما سبق أن بحثنا فيه أعلاه من تآخٍ ماهوي بين الموضوعات العقدية والموضوعات بصورة عامة. ففي كل موضوعة عامة يكمن توازٍ عقدي إلى جانب ما تنجزه مستكنهيًّا من قصد كما على سبيل المثال في حالة قصدية الحب هذه. وبين أن هذا التوازي بين ضروب النظم المنتسبة إلى دوائر الموضوعات العقدية وضروب النظم المنتسبة إلى كل الموضوعات الأخرى (التوازي بين «**و**» و«**أو**» إلخ...) من (الروابط) العقدية مع (الروابط) القيمية والإرادية (وهي حالة خاصة من التآخي نفسه) والقرابة النظمية. ذلك أن أفعال الوجدان التأليفية ـ أعني بالذات التأليفية بخصوص ما شرحنا هنا من أشكال نظمية ـ تكون موضوعات وجدان تأليفية تصبح موضوعيتها أكثر بينونة بفضل أفعال عقدية مطابقة لها. فجماعة الأطفال المحبوبين باعتبارهم موضوع حب هي شيء جمعي ويعني ذلك توجهًا جمعيًّا لما سبق أن قدمنا أعلاقه ليس جماعة الأشياء بالإضافة إلى الحب المتعلق بها بل هو جمع حب. وكما ينقسم من المنظور الاستكناهي شعاع من الحب صادر عن الأنا إلى حزمة من الأشعة كل منها يتجه إلى موضوع حب جزئي فكذلك ينقسم جمع الحب من حيث هو جمع حب إلى القدر نفسه من خاصيات الحب المستكنهي باعتبار كل موضوع منها قد جمع ويوجد القدر نفسه من الخاصيات الواضعية التي ترتبط بوحدة مستكنهية لخاصية واضعية ارتباطًا تأليفيًّا. (ص.252).

نرى إذن أن كل هذه الأشكال النظمية أشكال متوازية أعني أنها تنتسب إلى أفعال الوجدان ذاتها مع مكوناتها الوجدانية النوعية والتأليفات الوجدانية انتسابها إلى ما يوازيها من الأوضاع العقدية متحدة الماهية التي تحصل منها بفضل

التفاتات النظر إلى ما يوازيها في كل حالة من الدرجات الأدنى والدرجات الأسمى. وطبعًا فإن ما يتعلق بالدوائر الاستكناهية ينتقل إلى ما يتعلق بالدوائر المستكنهية. فـ«**و**» القيمية تتضمن جوهريًا «**و**» عقدية في ذاتها وكل شكل نظمي قيمي من المجموعة التي نظرنا فيها هنا تتضمن شكلًا منطقيًا: تمامًا كما يتضمن في ذاته كل متضايف مستكنهي بسيط «**موجودًا**» أو جهة وجودية أخرى وبصفة موضوعه الحامل شكل «**مائية**» وما عداه من الأشكال المنتسبة إليه. ويكون الأمر دائمًا متعلقًا بالتفاتات النظر ممكنة بالذات وخاصة وذات إجراءات واضعية أو عقدية تأليفية تامة صادرة عن فعل وجداني لا ننقل فيه إلى الفعل بنحو ما إلّا حياة وجدانية تامة ومن ثم من دون أمور عقدية بالقوة ـ نصوغ فعلًا جديدًا يصبح فيها ما كان في البداية مجرد موضوع وجدان بالقوة موضوعًا موجودًا عقديًا بالفعل ويتحول ربما إلى موضوع عقدي صريح وبين. وبذلك يكون ممكنًا ومعتادًا جدًا في الحياة العينية أن ننظر على سبيل المثال إلى موضوعات حدس فنضعها عقديًا وأن نحقق بذلك في آن فعلًا وجدانيًا تأليفيًا مثلًا وحدة رضا جمعي أو فعل وجدان منتخبًا أو فعل رضا مفضلًا أو فعل وضع في الخلفية لعدم الرضا في أننا لا نذهب أبدًا إلى حد تحويل الظاهرة كلها لجعلها عقدية. لكننا نفعل ذلك عندما نعمل قضية على سبيل المثال كأن نعمل قضية حول رضانا بالكثرة أو بواحد منها أو حول تفضيل أحدها عما سواه وما ماثل.

ولا حاجة للتوكيد على مقدار الأهمية التي نوليها للعناية بإتمام مثل هذه التحليلات لمعرفة ماهية الموضوعات القيمية والعلمية ومعرفة الدلالات وكيفيات الوعي وكذلك بالنسبة إلى مشاكل «**أصل**» الخلقي والجمالي وما عداهما من المفهومات والمعارف القريبة منها من حيث الماهية.

ولما لم يكن من مهامنا في الحقيقة أن نحل مشاكل ظاهرياتية بل علينا تحرير المشاكل الرئيسة للظاهرياتية التحرير العلمي وكذلك التمييز الأولي لما له بها علاقة ترابط من توجهات البحث فإنه يكفينا أننا قد أوصلنا الأمور إلى هذا الحد من العلاج (ص. 253).

122 ـ جهات التفضيل للتأليفات المقطعة. «أغراض»

إن مجموعة مهمة من التحويلات الكلية تنتسب إلى مملكة الموضوعات والتأليفات وهذا أفضل محل لأن نواصل مناقشتها مناقشة الإشارة الموجزة.

فالتأليف يمكن أن يتم تحقيقه خطوة بعد خطوة وهي تكون وتنشأ في عملية إنتاج أصلية. وأصالة الصيرورة هذه في تيار الوعي تامة الخصوصية. فالموضوعة والتأليف تحصل خلال قيام الأنا بالخطوة وكل خطوة جديدة تحصل بالفعل وهو نفسه يعيش في الخطوة ويبرز (في الوجود) مع الخطوة (التي يحققها). فالوضع ومواصلة الوضع على الوضع والوضع السابق والوضع اللاحق إلخ... ذلك هو تلقاء نفسه (حريته) ونشاطه وهو يعيش في الموضوعة ليس باعتباره موجودًا فيها الوجود المنفعل بل هي أشعة صادرة عنه باعتبارها المعين الأصلي للتخلقات. وكل موضوعة تبدأ بنقطة بادرة بوضع أصلي في صورة نقطة. وبذلك تكون الموضوعة الأولى مثلها مثل الموضوعة الموالية في علاقة ترابط مع التأليف. وهذا الإنشاء الواضع ينتسب بالذات إلى الموضوعة من حيث هي موضوعة باعتباره جهة جديرة بالملاحظة من وجود بالفعل أصلي. إنه شيء مثيل لفاعلية الإرادة أو مثل نقطة الإنشاء الواضع للإرادة والعمل.

إلّا أنه علينا ألّا نخلط بين الكلي والجزئي (العام والخاص). والعزم العفوي والفعل الإرادي والإنجازي فعل إلى جانب غيره من الأفعال وتأليفاته تأليفات خاصة من بين غيرها من التأليفات. لكن كل فعل أيًّا كان نوعه يمكن أن يشرع على جهة تلقاء النفس فيما هو بنحو ما بداية خلاقة يجد فيها الأنا مثوله باعتباره ذاتا لتلقاء النفس (للفعل من حيث هو معبر عن الحرية).

إن هذه الجهة التي للإنشاء الواضع تتقدم مباشرة بمقتضى ضرورة ماهوية إلى جهة أخرى. فعلى سبيل المثال إن الإحاطة المدركة والتعقل يتحول مباشرة وبصورة متصلة إلى **«جعل الشيء في قبضة الفكر»**.

ويكون تغيير جهوي جديد آخر على صلة بالموضوعة عندما تكون الموضوعة مجرد خطوة تأليف وعندما يكون الأنا الخالص قد حقق خطوة جديدة وعندما يحافظ الأنا على تمكنه في وحدة الوعي التأليفي المتواصلة على ما بينا له حيننا هذا من تمكن: فهو يدرك الموضوع الغرضي الجديد أو بالأحرى يبقى محافظًا على عنصر جديد للغرض كله باعتباره غرضًا أوليًّا. فعلى سبيل المثال لا أتخلى عما أحطت به إدراكًا حيننا هذا بالوصل عندما أوجّه النظر المدرك إلى موضوع جديد. (ص.254) وعندما أحقق برهنة ما فإني أقطع مراحل البرهان مقدماته وأفكاره بالتدريج: فلا أتنازل عن أية خطوة تأليفية مما حصلت عليه منها ولا أفقد تمكني. لكن جهة الفعلية تكون قد غيرت بفضل تحقيق الفاعلية الأصلية التي هي الغرض الجديد (الذي يصوب إليه نظر الانتباه).

وفعلًا فإن الأمر يتعلق كذلك بعواتم ولكن ليس بمجرد عواتم بل الأحرى بالفروق التي سبق فحللناها حيننا هذا وهي تمثل هذا بالمقابل مع فروق الوضوح واللاوضوح بعدًا جديدًا رغم كون نوعي الفروق متخالطين حميم التخالط.

كما نلاحظ أن كل هذه الفروق ليست من حيث الخضوع لقانون التضايف بين الاستكناه **(إدراك الكنه بفعل الذِّهن)** والمستكنه **(مدرَك الاستكناه في الذهن أو المعنى)** دون فروق الوضوح ودون ما سوى ذلك من فروق القصدية(*). وهكذا فمرة أخرى تتطابق تحويلات الوجود الفعلي الاستكناهي (الذِّهني) نوع التحويلات المستكنهية (المذهونية) العائدة إلى هذه الحالة أعني ضروب الوجود (الإعطاء) لتغير «**ما هو مظنون من حيث هو مظنون**» تغيره الحاصل في تغيرات الموضوعة أعني خطوات التأليف ويمكننا أن نحيل هذه التغيرات في كل حالة من حالات المضمون المذهوني ذاته وأن نرجعه إليه باعتباره صفيحة حقيقية فنوصله إلى أن نميزه.

وعندما تتغير جهة الوجود الفعلي على هذا النحو تغيرًا ضروريًا بحسب أنواع منفصلة معينة (وبعبارة المستكنهية جهة الوجود أو الإعطاء) ـ بصرف النظر عن التغيرات السيالة باتصال ـ فإنه يبقى مع ذلك دائمًا شيء مشترك جوهري خلال كل التغيرات. فمستكنهيًا يبقى «**شيء**» محفوظًا باعتباره معنى واحدًا أما من الناحية الذهنية فيبقى المتضايف مع هذا المعنى وكذلك كل شكل التقطيع بحسب الموضوعات والتأليفات.

لكنه يوجد الآن تغير ماهوي جديد. فالأنا الخالص ينسحب من الموضوعات انسحابًا تامًّا ويرسل المتضايفات الموضوعية من «**قبضته**» ثم «**يتوجه إلى غرض آخر**». وما كان لا يزال غرضه حيننا هذا (النظري أو القيمي إلخ...) مع تقاطيعه ذات الانعتام الذي يزيد وينقص لم يختف من الوعي بل هو لا يزال واعيًا لكنه لم يعد الغرض الذي في قبضة الانتباه الحالية.

(*) ملاحظة اصطلاحية. نستعمل أحيانًا مفردتي استذهان ومستذهن ومشتقين آخرين من المادة نفسها: فذهن فعل متعد. ومعناه جعل الموضوع المدرك حاصلًا في الذهن. وبه مصدرًا نترجم نويزيس. ثم نأخذ اسم المفعول منه مع تأنيثه «**المذهونة**» لتكون المصطلح المفيد لنويما. فيصبح الاصطلاح هو الذِّهن والمذهونة، لكننا غلبنا في النهاية مفهومي الاستكناه والمستكنه لأن الحدس العقلي يدرك الماهيات أو مائيّات الأشياء كما تتعين في الذهن. (المترجم).

ويصح هذا القول كذلك على الموضوعات الجزئية كالحال مع أجزاء التأليف. كنت في هذا الحين أتأمل لكن «**صَفْرَةً**» آتية من الطريق أبعدتني للحظة عن غرض تأملي (والغرض هنا فكري). مرت لحظة التفت فيها انتباهي إلى صوت الصفارة لكن مباشرة حصلت العودة إلى غرض تأملي السابق. وإدراك الصوت لم يمح. لكن الصفرة ما تزال موضوع وعي متحولة. لكنها لم تبق في قبضة الفكر. لم تعد من الغرض الفكري الحالي ـ كما أنها ليست غرضًا موازيًا. (ص. 255). ونلاحظ أن هذه الإمكانية يحتمل أن تكون في آن أغراضًا واضعة بإطلاق وصادمة وتأليفات تشير كذلك إلى تحويلات أخرى ممكنة ثم كيف يكون العنوان «**غرض**» في علاقته بكل أنواع الأفعال والتحليلات ظاهرة غرض مهمة للتحليلات المنطقية.

123 ـ الالتباس والوضوح من حيث هما جهتا تحقيق للأفعال التحليلية

والآن فلنواصل تأمل جهات التحقيق التي توجد بنحو ما في الوجهة العكسية للجهات المفضلة التي للوجود المنبع الفعلي. فالفكرة سواء كانت حاصلة بصورة بسيطة أو مع موضوعات متنوعة يمكن أن تطفو بوصفها فكرة ملتبسة. فيوجد بذلك ما يشبه التصور البسيط من دون أي تقطيع واضعي بالفعل. كأن نتذكر مثلًا دليلًا أو نظرية أو محادثة ـ «**فيخطر لنا**». وفي ذلك لا نكاد نكون ملتفتين إليه في المقام الأول فينتأ على الخلفية. ثم إن نظر الأنا يتوجه إلى ذلك توجه الشعاع الواحد في قبضة غير مجزأة وهي بصدد إدراك الموضوعية المستكنهة ذات الصلة به. والآن يمكن لعملية جدية أن تشرع في الوجود فينتقل التذكر الملتبس إلى تذكر غير ملتبس وواضح: ثم خطوة بعد خطوة نتذكر مسار الدليل وننتج موضوعات الدليل وتأليفاته مرة أخرى ونقطع مراحل محادثة الأمس مرة ثانية وما ماثل ذلك.

وطبعًا فمثل هذه الاستعادات على نحو إعادة التذكر وإعادة إنتاج الإنتاجات الأصلية السابقة أمور برانية بالنسبة إلى الماهية. فيطرأ علينا مثل الأمر النظري الجديد بالنسبة إلى تحقيق نظرية أكثر تعقيدًا تكون في البداية من طبيعة ملتبسة ثم يتم بسط مقوماتها بخطوات تتحقق بفاعلية حرة إلى أن تتحول إلى وجودات فعلية تأليفية. وبين أن كل ما أشرنا إليه يمكن أن يتعلق على المنوال نفسه بكل أنواع الفعل.

إن هذا الفرق المهم بين الالتباس وعدم الالتباس يؤدي في ظاهرياتية ما

ناقشناه من عبارات وتصورات تعبيرية وأحكام وأفعال وجدان إلخ... دورًا مهمًّا. ويكفي أن نفكر في الكيفية التي بنينا بها سابقًا التأليفات التي هي دائمًا شديدة التعقيد وما نصوغه من وحدة الفكر التي اعتدنا تصورها كل مرة في قراءاتنا وتأملناها وما يحصل بالفعل خلال فهم ما قرأناه لنصل إلى التحقيق الفعلي الأصلي بخصوص ما هو بنحو ما القاعدة الفكرية للعبارة. (ص.256).

124 ـ طبقة «اللوجوس = العقل» الاستكناهية والمستكنهية. الدَّالُّ والدلالة

تتشابك مع كل الأفعال التي كانت إلى حد الآن موضوع ملاحظتنا طبقات الأفعال المعبرة والتي هي بمعنى نوعي طبقات منطقية. وهي طبقات ليس من الهين فيها أن نجعل التوازي بين الاستكناه والمستكنه بارزًا للعيان. فالالتباس الكلي الذي لا يمكن تجنبه في كيفيات الكلام التي هي مشروطة بهذا التوازي والتي تتبين فاعلة خاصة حيثما كان مدار الكلام ذا صلة بالعلاقات المناسبة يجعل من الطبيعي أن يحصل ذلك كذلك في الكلام عن العبارة والدلالة. فالالتباس المعنوي لا يمثل خطرًا إلّا ما كنا غير عارفين به من حيث هو التباس أعني إلّا ما لم نرتب البنى المتوازية. أما إذا قمنا بذلك فإنه يكفينا أن نعنى بأن نكون متيقنين في كل حالة على أي من البنى ينبغي أن يدور الكلام.

ولنربط كلامنا بالتمييز المشهور بين الوجه الحسي أو إن صح التعبير الوجه المتجسد من العبارة ووجهها غير الحسي أو الوجه **«العقلي»** منها. فنحن بحاجة إلى القيام بشرح أدق للوجه الأول من العبارة. ولكن في الوقت نفسه يكاد تجنب القيام بخطوة معرفية مهمة يكون ممتنعًا خطوة نوسع بها دلالة هذه الكلمة لنغيرها التغيير المناسب حتى تكون بنحو معين قابلة للاستعمال في كل الدوائر الاستكناهية والمستكنهية: وهكذا ففي كل الأفعال يمكن لهذه الدوائر أن تكون متشابكة مع أفعال معبرة أو ألّا تكون[1]. وهكذا فقد واصلنا الكلام دائمًا على المعنى ـ وهي كلمة تعد مع ذلك وبصورة عامة مكافئة للدلالة وستستعمل استعمالها ـ في كل التجارب القصدية. ولأجل الوضوح فضلنا استعمال كلمة

(1) راجع بهذا الخصوص **«فلسفة علم العدد»** ص.28 وما بعدها حيث سبق أن ميزنا بعد بين «الوصف المنتسب إلى علم النفس لظاهرة من الظاهرات» و«ما في دلالته من مضمون معنوي» فتكلمنا عن مضمون منطقي بالمقابل مع المضمون النفسي.

«دلالة» بديلًا من المفهوم القديم وفضلنا خاصة في الخطاب المعقد كلمة الدلالة المنطقية أو الدلالة المعبرة. أما كلمة معنى فنواصل استعمالها في الدلالة الواسعة الشاملة.

وحتى نصل الأمر بمثال فإن الإدراك الحسي يوجد أمامه شيء بمعنى محدد موضوعًا (ص.257) قبالته في تمام قيامه المعين ذي الوضع الواحد. فنحن نقوم بتفسير للموجود وبوضع ذي علاقة للأجزاء التي تم إبرازها أو للوجوه كما في شكل (عبارة) **«هذا الشيء أبيض»** مثلما اعتدنا أن نفعل بصورة عادية في الإحاطة الإدراكية الأولية من دون إضافة أي شيء آخر. ولا تتطلب هذه العملية أدنى عبارة لا بمعنى نص العبارة اللفظية ولا بمعنى ما يماثلها من جنس الإفادة اللفظية. وتكون هذه الأخيرة موجودة هنا دون شك بصورة مستقلة عن النص اللفظي (كما في الحالة التي يكون فيها هذا النص اللفظي قد نسي). ولكن إذا فكرنا أو قلنا **«هذا الشيء أبيض»** فإن طبقة جديدة تصبح موجودة وهي طبقة متحدة مع **«دائر في الخلد»** الموافق موافقة خالصة للإدراك. وعلى هذا النحو يكون كذلك كل أمر تم تذكره أو تخيله من حيث هو قابل للشرح والتعبير عنه. وكل **«دائر في الخلد من حيث هو كذلك»** وكل رأي بالمعنى الاستكناهي (وفي الحقيقة باعتباره نواة مستكنهية) وهو أي فعل قابل للتعبير عنه بواسطة **«دلالات»**. وهكذا نضع بصورة عامة:

الدلالة المنطقية عبارة

لا يسمى نص الكلمة عبارة إلّا لأنه يعبر عن الدلالة المنتسبة إليه. وفيه يكمن فعل التعبير بصورة أصلية. والعبارة شكل جدير بالملاحظة يقبل التناسب مع كل معنى (النواة المستكنهية) ويسمو به إلى مملكة **«العقل»** مملكة المفهومي (المعقول) ومن ثم في مملكة الكلي.

وبذلك تكون الكلمات الأخيرة قد فهمت في دلالة تامة التحديد دلالة ينبغي تمييزها عن دلالاتها الأخرى. وبصورة عامة فإن إشاراتنا التي قمنا بها حيننا هذا تتميز بكونها غرضًا كبيرًا لتحليلات ظاهراتية ممكنة أساسية بالنسبة إلى توضيح ماهية الفكر المنطقي ومتضايفاته. فمن المنظور الاستكناهي ينبغي أن نميز طبقة خاصة من الأفعال تحت عنوان **«العبارات»** الأفعال التي تناسب كل الأفعال الأخرى مناسبة نوعية وهي تنصهر معها بصورة جديرة بالملاحظة إلى حد يكون

فيه كل معنى فعلًا مستكنهيًّا ومن ثم ما فيه من علاقة بالموضوعية يكون مطبوعًا بالمفهومية في ما هو مستكنهي من فعل التعبير. ويتقدم على ذلك وسط قصدي خاص له بمقتضى ماهيته خاصية هي إن صح التعبير عكس كل قصدية أخرى بحسب الشكل والمضمون وأن يحاكيها بلون إيجاده الخاص ومن ثم أن يتخيلها بشكل «**مفهوميته**». إلّا أن عبارات العكس والمحاكاة (النسخ المحاكي) التي تفرض نفسها ينبغي التعامل معها بحذر وذلك لأن التصوير التبليغي لاستعمالها يمكن بيسر أن يوقعنا في الخطأ. (ص. 258).

وتوجد مشاكل ذات عسر خارق للعادة متصلة بالظاهرات المنتسبة إلى عنواني الدَّل والدلالة[1]. فلما كان كل علم بمقتضى مضمونه النظري وبمقتضى كل ما في نظريته (المبادئ والدليل والنظرية) يتوضعن في وسط منطقي نوعي أي في وسط العبارة فإن مشاكل العبارة والدلالة بالنسبة إلى الفلاسفة وعلماء النفس المهتمين بمسائل المنطق العامة هي المشاكل الأقرب إليهم وذلك بصورة عامة وبمجرد أن نحاول الغوص طلبًا لأسس فكرهم ـ وجدناهم الأقرب إلى الغوص في بحوث من طبيعة ظاهرياتية[2]. فنصل من ثم إلى مسألة: **كيف يكون فهم فعل التعبير من المعبر عنه وكيف تكون صلة التجربة التعبيرية بما ليس تعبيرًا وكيف يكون سلوك ما ليس تعبيريًّا في التعبيرات الواردة لاحقًا.** فلا بد أن نجد إحالة إلى «**قصديته**» إلى قصدية معناه المحايث إلى المادة والكيفية (أعني خاصية فعل الموضوعة) إلى تمييز هذا المعنى وهذا الوجه الماهوي الذي يكمن فيما يتقدم على التعبيري قصدية الظاهرة التعبيرية نفسها ودلالة عناصرها المقومة إلخ... كما نرى مرات عديدة استنادًا إلى الأدبيات الحالية إلى أي حد اعتاد الناس قلة العناية بهذه المسائل الكبيرة التي أشرنا إليها هنا العناية بها بمقتضى معناها العميق كله.

إن طبقة التعبير ليست منتجة ـ وتلك هي خاصيتها النوعية ـ بصرف النظر

---

(1) كما يمكن لنا أن نرى ذلك من خلال المجلد الثاني من **البحوث المنطقية** التي تمثل فيه هذا المسائل الغرض الرئيس.

(2) وفي الواقع فإن ذلك قد كان الطريق التي سرت عليها في **البحوث المنطقية** توقًا إلى الغوص في الظاهرياتية. وتوجد طريق ثانية هي الانطلاق من الجانب المقابل أعني من جانب التجربة والمعطيات الحسية الطريق التي اتبعها المؤلف من بداية تسعينيات القرن التاسع عشر لكنها لم تبلغ العبارة التامة في ذلك العمل.

عن كونها تضفي العبارة بالذات إلى كل ما قصدي آخر. أو إذا أردنا فإن إنتاجيتها وإنجازها المستكنهي تستنفده العبارات وما يصاحبها من شكل المفهومي.

ومن ثم فالصفيحة المعبرة لها تمامًا الماهية نفسها مع ما يتم التعبير عنه بمقتضى خاصيتها الوضعية وهي تأخذ خلال التطابق معها ماهيتها إلى حد أننا نتصور التصور التعبيري والعقد التعبيري والافتراض التعبيري والشك التعبيري نفسه ونسميها ككل عقدًا وافتراضًا وشكًا والأمر نفسه بالنسبة إلى الرغبة التعبيرية أو الإرادة التعبيرية هي ذاتها رغبة وإرادة. وكون الفرق كذلك (ص. 259) بين الواضعية والحيادية تؤول إلى التعبيري أمر مبيّن. وقد سبق أن أشرنا إليها أعلاه. والصفيحة المعبرة لا يمكن أن يكون لها موضوعة موصوفة بوصف الواضعية أو الحيادية غير العبارة الموضوعة المعبر عنها ولا نجد في هذا التطابق موضوعتين مختلفتين بل موضوعة واحدة.

إن التفسير التام للبنى الراجعة إلى هذه المسألة تضعنا أمام صعوبات جمة. فحتى القبول بأنه توجد بعد التجريد من صفيحة الصوت الكلامي صفيحة ماثلة للعيان أمامنا هي من جنس الصفيحة التي افترضناها ومن ثم في كل حالة ـ حتى في حالة الفكر غير الواضح والخاوي والكلام المجرد ـ صفيحة دالة معبرة وصفيحة فرعية مدلول عليها ليس قبولًا يسيرًا ومثله فهم الترابط الماهوي لهذه الصفائح. ذلك أنه لا ينبغي أن نزعم الكثير لصورة إحدى الصفائح. فالعبارة ليست مثل الشيء الذي هو طلاء خارجي أو مجرد رداء إضافي بل هي تشكيل عقلي يمد الصفيحة القصدية الفرعية بوظائف قصدية جديدة ويستمد منها وظائف قصدية متضايفة. وما تعنيه بهذه الصورة مرة أخرى ينبغي أن ندرسه في الظاهرة نفسها وفي كل تحويلاتها الجوهرية. وما هو مهم بصورة خاصة هو فهم الضروب المختلفة للكلية (للعموم) الحاصلة. فمن ناحية أولى (نجد) الضروب التي تنتسب إلى كل عبارة وكل عنصر من عناصر العبارة وكذلك إلى العبارات غير المستقلة بذاتها من جنس «**ايس = موجود**» و«**ليس**» و«**و**» و«**إذا**» إلخ...ومن ناحية ثانية (نجد) عموم «**الأسماء العامة**» مثل «**إنسان**» بالمقابل مع أسماء العلم مثل «**محمد**» وكذلك تلك الضروب التي تنتسب ما ليس كيانات عديمة الشكل النظمي بالمقارنة مع ما تكلمنا عليه حيننا هذا من عموميات الدلالة المختلفة.

125 ـ جهات التحقيق في الدوائر التعبيرية المنطقية ومنهج التوضيح

وبين بالنسبة إلى إنارة المصاعب التي أشرنا إليها (أنه ينبغي) أن نولي عناية

خاصة لفروق ضروب الوجود الفعلي التي عالجناها أعلاه[1]: فجهات تحقيق الفعل التي مثلها مثل كل الموضوعات والتأليفات تناسب كذلك جهات الفعل التعبيري. لكن ذلك يحصل على نحو مضاعف. فهي من ناحية أولى تخص صفيحة الدلالة التي هي بصورة نوعية المنطق ذاته وهي تخص من ناحية ثانية الصفائح الفرعية المؤسَّسة. (ص.260).

فخلال القراءة نستطيع إنجاز كل دلالة بوضوح وحرية وبذلك نستطيع الربط التأليفي بين الدلالات بالصورة التي وصفنا فتحصل لنا في هذا الإنجاز لأفعال الدلالة على جهة التوليد الحقيقي لوضوح الفهم المنطقي التام.

وهذا الوضوح يمكن أن يؤول إلى غموض كل الجهات التي سبق أن وصفنا أعلاه: فالجملة التي قرأناها حيننا هذا تغرق في العتمة وتفقد تمفصلها الحي فلا يبقى غرضنا «**في قبضتـ(فكر)نا**».

لكن مثل هذا الوضوح والغموض ينبغي تمييزه عن ذينك اللذين تتعلق بالصفائح الفرعية للمعبر عنه. فيمكن لفهم واضح للكلمة والجملة (أعني تحقيق واضح ومتمفصل لأفعال القول) تحتمل التوافق مع غموض الأساس. وهذا الغموض لا يعني مجرد عدم الوضوح رغم كونه يعنيه كذلك. فالصفيحة القاعدية يمكن أن تكون أمرًا ذا وحدة غامضة (وهي كذلك في أغلب الحالات) أمرًا لا يحمل تمفصله في ذاته بالفعل بل هو مدين بمجرد التلاؤم لصفيحة العبارة المنطقية التي هي بالفعل متمفصلة وتامة الفعلية بصورة أصلية.

ولهذا الأمر دلالة منهجية رفيعة الأهمية. وينبغي الانتباه إلى أن شروحنا السابقة بخصوص منهج الإيضاح[2] بالنظر إلى القضايا (المنطقية) التي هي العنصر الحيوي من العمل تحتاج إلى استكمال جوهري. وما لا بد منه حتى ننتقل من الفكر الغامض إلى المعرفة الحقيقية وتامة الصراحة فنصل إلى التحقيق التام لفعل الفكر الواضح في آن بات الآن يسير التمييز: ففي المقام الأول ينبغي أن نحقق كل الأفعال المنطقية (أفعال الدلالة) ما كانت حالة تحققها ما

(1) راجع أعلاه الفقرة 122 ص. 253 وما يليها.

(2) راجع الفقرة 67 ص125.

تزال حالة غموض في حالة الفعلية العفوية الأصلية وهكذا يحصل الوضوح المنطقي التام. ولكن ينبغي تحقيق نظير ذلك في القاعدة المؤسسة وينبغي تحويل كل ما ليس بحيوي إلى الحيوي وكل الغموض إلى الوضوح ولكن أيضًا كل اللامحدوسية إلى المحدوسية. ولا يشرع المنهج الموصوف سابقًا في العمل إلّا متى يكون كل هذا العمل قد تحقق في الصفيحة القاعدية ـ إذا صادف فلِمَ تؤدي أمور بصدد الصيرورة غير الملائمة إلى جعل مزيد العمل أمرًا لا جدوى منه. وبذلك يمكن أن نأخذ بعين الاعتبار أن مفهوم الحدس ومفهوم الوعي الواضح ينتقل من الأفعال وحيدة الموضوعة إلى الأفعال المؤلفة من أكثر من وضع. (261).

ثم إن ذلك يحصل كما يبين تحليل أعمق على نحو البداهة التي ينبغي أن تحصل هنا في كل مرة أعني الصفيحة التي تتوجه إليها. فكل البداهات ذات الصلة بالعلاقات المنطقية الخالصة وبالدلالات المستكنهية ومنها تلك التي نحصل عليها من القوانين الأساسية للمنطق الصوري تقتضي بالذات معطيات الدلالات أعني بالذات معطيات قضايا الأشكال المعبرة التي تفرض قانون الدلالة ذا الصلة. إن عدم قيام الدلالات يترتب عليه أن يكون عدم القيام المستقل للقانون أي للتمثيل الوسيط للصور الماهوية المنطقية ويترتب عليها كذلك صفائح قاعدية وهي في الحقيقة تلك الصفائح التي يحصل لها عبارة منطقية. لكن هذه الصفائح القاعدية لا تحتاج إلى الإيضاح عندما يتعلق الأمر برأي منطقي خالص. وبتحويل مناسب يصح ذلك على كل المعارف التحليلية المنطقية المطبقة.

126 ـ تمام العبارة وعمومها

ثم إن ما ينبغي أن نبرزه هو الفرق بين العبارة التامة والعبارة غير التامة[1]. فوحدة المعبر والمعبر عنه في الظاهرة هي في الحقيقة وحدة تطابق. لكن ذلك يحتاج إلى ألّا تكون الصفيحة العليا ممتد تعبيرها إلى الصفيحة الدنيا كلها. وتكون العبارة تامة عندما تطبع كل الأشكال التأليفية وموارد الصفيحة الدنيا بصورة مفهومية دلالة وهي تكون غير تامة عندما لا تطبعها إلّا بصورة جزئية كالحال عندما ننادي في البيت بخصوص حدث معقد كما في مثال سياقة السيارة

(1) راجع **البحوث المنطقية** المجلد الثاني البحث الرابع الفقرة السادسة وما يليها.

التي ستجلب الضيوف: **السيارة الضيوف**. فبين بنفسه أن فرق التمام هذا يتقاطع مع الوضوح والبينونة النسبية.

ويوجد عدم تمام مختلف تمام الاختلاف عن الذي ناقشناه حيننا هذا. إنه ذلك الذي ينتسب إلى طبيعة العبارة من حيث هي عبارة أعني بالذات عمومها. فـ«**أن أرغب**» يعبر عن الرغبة. وشكل الأمر يعبر عن الأمر. والمفروض يعبر عن الفرض أعني المفروض من حيث هو مفروض إلخ... وكل تحديد أدق لوحدة العبارة يقبل بدوره العبارة العامة عنه. ومن معنى العموم المنتسب إلى ماهية التعبير أن كل خصوصيات المعبر عنه لا يمكن أبدًا أن (ص. 262) تنعكس في العبارة. فصحيفة الدل ليست وهي ليست مبدئيًا نوعًا من النسخ المكرر للصفيحة الأدنى منها. وكل أبعاد التغير في الصحيفة الدنيا لا دخل لها في الدل المعبر بل إنه ـ وكذلك متضايفاته ـ لا يتم التعبير عنه: من ذلك تحولات الوضوح والبينونة وتحولات الانتباه إلخ... لكن فروقًا جوهرية أيضًا تكمن فيما هو المعنى الخاص لكلام العبارة من ذلك بخصوص الكيفية التي توجد فيها العبارة بالنسبة إلى الصور والمواد التأليفية.

وينبغي أن نشير كذلك إلى تبعية كل الدلالات الصورية وكل الدلالات «**النظمية**» بصورة عامة. فـ«**و**» بمفردها و«**إذا**» بمفردها و«**المضاف إليه**» بمفرده «**(مضاف غير مذكور) السماء (مضاف إليه من دون تحديد المضاف)**» عبارات مفهومة لكنها تابعة وبحاجة إلى الاستكمال. والسؤال المثار هنا هو: ماذا تعني الحاجة إلى الاستكمال وماذا يعني بخصوص الصفيحتين وبالنظر إلى إمكانات تبعية الدل؟[1].

127 ـ عبارة الأحكام وعبارة مستكنهات الوجدان (الشعور)

ينبغي أن يوجد الوضوح في كل هذه النقاط إذا تم حل إحدى مشاكل دوائر الدلالة الأقدم والأعسر المشكل الذي ظل إلى الآن من دون حل وذلك بالذات لما في النظرات الظاهرياتية المطلوبة من نقص: **مشكل ما علاقة القضية بوصفها عبارة الحكم بالمعبر عنه من الأفعال الأخرى؟** فلدينا أحمال تعبيرية يتم فيها التعبير عن «**هو ذا الأمر**». ولدينا افتراضات وأسئلة وشك (كلها أمور) ذات شكل تعبيري ولنا رغبات وأوامر تعبيرية إلخ.. ونجد في ذلك لغويًا أشكالًا

(1) راجع **البحوث المنطقية**، الإحالة الفقرة 5 ص.296 إلى 307.

قضوية مبنية جزئية لكن تأويلها غامض الدلالة: فالجمل القضوية تتوالى في سلسلة من قضايا السؤال وقضايا الافتراض وقضايا الرغبة وقضايا الأمر إلخ... والخلاف الأصلي يتعلق بالمسألة التالية: هل الأمر يتعلق بأنواع الدلالة ذات المستوى الواحد بصرف النظر عن صوت الكلمات النحوي وأشكالها التاريخية أم أن هذه القضايا كلها ليست من حيث دلالتها في الحقيقة جمل قضوية. وفي (افتراض صحة) هذه الحالة الأخيرة فإن كل صور الأفعال ـ على سبيل المثال في صور أفعال دوائر الوجدان التي هي ليست أفعال حكم ـ لا تكون من ثم إلّا الطريق الملتوية حول حكم مؤسس فيها والتي يمكنه أن يتم التعبير عنه فيها. (ص.263).

إلّا أن علاقة المشكل كلها بالأفعال أي الاستكناهات ليست كافية والغفلة الدائمة عن المستكنهات التي هي بالذات ما يتوجه إليه نظر الفكر في مثل هذا التأملات الدلالية هذه الغفلة تحول دون فهم الأمور. وبصورة عامة فإنه ينبغي حتى نتمكن هنا من النفاذ على الأقل إلى الوضع السليم للمشكل أن نأخذ بعين الاعتبار البنى المختلفة التي أشرنا إليها: المعرفة العامة بالتضايف بين الاستكناهي والمستكنهي من البنى باعتبارها علاقة متخللة لكل الصفائح القصدية والوضعية والتأليفية والتمييز نفسه بين صفيحة الدلالة المنطقية التي للصفيحة الدنيا التي ينبغي التعبير عنها بواسطتها. ثم إن النظر في الاتجاهات التأملية وكذلك في توجهات التحولات التي هي ممكنة جوهريًا كما في الدوائر القصدية كذلك. ولكن بصورة خاصة لا بد من النظر في الكيفيات التي يتحقق بها كل وعي في وعي الحكم كما تؤخذ وقائع كل وعي من طبيعة استكناهية ومستكنهية. والمشكل الجذري الذي نرد إليه في النهاية يمكن تصوره على النحو التالي كما يحصل من علاقة الترابط لكل السلاسل الأخيرة من تحليلات المشكل:

هل وسيط الدل المعبر ذلك الوسيط الحقيقي للمنطق وسيط من طبيعة عقدية؟ ألاّ يطابق في مناسبة للدل المدلول كل واضعية قائمة في العقدي ذاته؟

وطبعًا فإن ذلك (حتى) لو كان كذلك لا يستثني أن الكثير من كيفيات التعبير عن تجارب الوجدان موجودة كما أسلفنا القول. وقد تكون إحدى هذه التجارب العبارة المباشرة والبسيطة للتجربة التي (أعني بالنسبة إلى المعنى

المتضايف لخطاب العبارة: مستكنهه) تحصل بتوسط المناسبة المباشرة التي لعبارة مؤلفة من أجزاء المناسبة مع التجربة الوجدانية المؤلفة من أجزاء حيث يتطابق العقدي مع العقدي. ويمكن للشكل العقدي الكامن بكل مقوماته في التجربة الوجدانية أن يكون ذلك الذي جعلته ممكنا قابلية المناسبة للعبارة باعتبارها حصرًا تجربة عقدية واضعة لذلك الذي باعتباره ما هو وبحسب كل عناصره متعدد الوضع لكنه بمقتضى ذلك يكون كذلك عقديًا وضعيًا بالضرورة.

وبعبارة أدق فإن هذه العبارة المباشرة لا تحصل عندما ينبغي أن تكون أمينة وتامة إلّا للتجارب العقدية غير الموجهة. فإذا لم أكن متيقنًا مما أرغب فيه فإن كلامي لن يكون صحيحًا عندما أقول بمناسبة مباشرة: لعل «**مو**» يكون «**مح**». ذلك أن كل تعبير يكون بمعنى المناسبة المؤسسة (ص.264) فعلًا عقديًا بالمعنى البالغ أعني أنه يكون يقينًا عقديًا[1]. ومن ثم فهو لا يمكنه أن يعبر إلّا عن يقينيات (على سبيل المثال يقين الرغبة ويقين الإرادة). فالعبارة في مثل هذا النوع من الحالات لا يمكن إنجازها بوصفها عبارة أمينة إلّا بصورة غير مباشرة كأن تكون مثلًا في شكل «**لعل** «**مو**» يكون «**مح**»». وبمجرد أن ترد جهات فإنه ينبغي للحصول على عبارة مناسبة أفضل مناسبة اللجوء إلى ما يمكن فيها من أوضاع عقدية بمادة واضعية محولة.

فإذا اعتبرنا هذه المناسبة صحيحة كان علينا أن نضيف (ما يلي) لاستكمال (تحليلنا):

توجد دائمًا عدة إمكانات لعبارات غير مباشرة وبطرق ملتوية. فمن جوهر كل موضوعية من حيث هي موضوعية مهما كانت الأفعال التي تؤسسها سواء كانت بسيطة التأسيس أو متعددته ومؤلفته من جوهرها أنها لها العديد من إمكانات التفسير ذي الصلة. وبذلك يصبح بالوسع أن يرتبط بكل فعل ـ على سبيل المثال فعل الرغبة ـ الكثير من الأفعال به وبموضوعيته المستكنهية وبكل الأفعال ذات العلاقة بمستكنهه علاقات ترابط لأوضاع الذات ولأوضاع حملية أضيفت إليه يتم فيها التعبير مثلًا عما انبسط في الأفعال الأصلية انبساطًا ذا طبيعة

(1) فلا ينبغي لنا أن نقول إن التعبير يعبر عن فعل عقدي: إذا كان يقصد بالتعبير الدل نفسه كما نفعل نحن هنا. أما إذا وصل المرء كلام العبارة بالصوت الكلامي فبوسعه جدًا أن يقول ذلك بأسلوب تساؤلي إلّا أن المعنى يكون عندئذ قد تغير تمام التغير.

حكمية حصلت رغبة التفكير فيها. وحينئذ لا تكون العبارة مناسبة للظاهرة الأصلية بل هي تناسب الظاهرة التي اشتقت منه اشتقاقًا حمليًا بصورة مباشرة.

وبذلك فلا بدّ من أن نلاحظ دائمًا أن التأليف المفسر أو المحلل (الحكم قبل العبارة ذات الطبيعة المفهومية الدلالية) ومن ناحية أخرى القضية أو الحكم بالمعنى العادي وأخيرًا العقد هي أمور بحاجة إلى التمييز. فما نسميه نظرية الحكم أمر ذو التباس سيّىء. وتوضح ماهية فكرة العقد أمر مختلف عن فكرة القضية أو فكرة الشرح[1].

(1) ولنرجع إلى كل تلك الفقرات المتعلقة بفصل الموضع (المنطقي) من البحث السادس من **البحوث المنطقية** مجلدها الثاني. وسنرى أن المؤلف لم يبق في خلال المدة الفاصلة بينه وبين هذا العمل لكنه رغم الكثير من المسائل المتنازع فيها وغير الناضجة في تلك التحليلات يتحرك في الاتجاه المتقدم نحو الهدف. وهذه التحليلات نفسها النزاع فيها متعدد الأوجه لكنه نزاع عديم الأثر الفعلي على الأغراض الفكرية وتصورات المشكل التي تم البحث فيها في ذلك الكتاب.

القسم الرابع (ص 265)

العقل والواقع (الفعلي)

الفصل الأول:

المعنى المستكنهي وعلاقته بالموضوع

128 ـ مدخل

إن ما قمنا به من تطواف ظاهرياتي في الفصول الأخيرة مكننا من الإلمام بكل الدوائر القصدية. فقد صادفنا خاصة وبصورة دائمة بنى جديدة متفرعة بهدي من النظرات الجذرية للفصل بين التحليل الواقعي والتحليل القصدي وبين التحليل الاستكناهي والتحليل المستكنهي. ولا يمكننا أن نواصل استثناء الرأي القائل إن الأمر يتعلق في هذا الفصل ببنية أساسية تتخلل كل البنى القصدية ومن ثم فينبغي أن تمثل هذه البنية لازمة مسيطرة على المنهجية الظاهرياتية ولازمة ينبغي أن تحدد تمشي كل البحوث المتعلقة بإشكاليات القصدية.

كما أنه بين في آن أن مثل هذا الفصل ينتج بمجرده إبراز منطقة وجود أو إنية مقابلة مقابلة جذرية للمنطقة الأولى لكنها كذلك ذات صلة بها بمقتضى ماهيتها. وقد سبق فأكدنا على أن الوعي بصورة عامة منطقة وجود حقيقية. لكننا علمنا بعد ذلك أن وصف ماهية الوعي يرد إلى وصف المستوعى فيه وأن المتضايف مع الوعي من الوعي لا يقبل الفصل عنه. لكن الوعي لا يحتوي عليه الاحتواء الفعلي. وبذلك يتميز المستكنهي باعتباره موضوعية منتسبة إلى الوعي لكنها ذات طبيعة تخصها. وفي هذا المضمار نلاحظ: أنه في حين تخضع الموضوعات من حيث هي مجرد موضوعات (بمعنى غير محول) إلى أجناس عالية مختلفة بالأساس تكون كل معاني الموضوعات وكل المستكنهات مهما اختلفت خاضعة لجنس عال وحيد بمقتضى المبدأ عند أخذها تامة. ويصح كذلك القول إن جوهر المستكنهات والاستكناهات لا تقبل الفصل بعضها عن بعض: فكل فرق أدنى من جانب المستكنهات يحيل إلى فرق أدنى من جانب الاستكناهات. وينتقل ذلك طبعًا إلى كل بناء الأجناس والأنواع.

ويترتب على معرفة ثنائية الوجهة الجوهرية للقصدية بحسب الاستكناه والمستكنه أن الظاهرياتية النسقية لا ينبغي لها أن تقصر توجيه نظرها على وجه التحليل الواقعي (ص.266) للتجارب وخاصة للتجارب القصدية. لكن إغراء مثل ذلك في البداية كبير جدًا لأن التمشي التاريخي والطبيعي الناقل من علم النفس إلى الظاهرياتية يجلب معه فهم الدراسة الباطنة للتجربة الخالصة دراسة ماهيتها الذاتية كيف هي بينة بنفسها باعتبارها كذلك بالنسبة إلى مكوناتها[1]. وفي الحقيقة فإنه تنفتح بحسب الوجهتين مجالات عظيمة للبحث الاستمهائي التي تتعالق فيما بينها بصورة دائمة ولكنها كما يتبين متمايزة بعضها عن بعض بمسافات بعيدة. وبقدر كبير فإن ما نعتبره فعل تحليل واستكناهيًا هو بإطلاق في وجهة نظر الفكر حاصل حول «**المعنى من حيث هو معنى**» ومن ثم فما وصفناه بذلك كان بنى مستكنهية.

نريد في تأملاتنا الموالية توجيه نظر الفكر إلى البناء العام للمستكنهية بمنظور غالبًا ما سميناه إلى حد الآن مستكنهيًا. لكنه مع ذلك لم يكن دليل التحليل بالنسبة إلى المستكنهي: فالمشكل الظاهرياتي الذي لعلاقة الوعي بموضوعية هو قبل كل شيء ذو وجه مستكنهي. والمستكنه له في ذاته علاقة موضوعية وهو له هذه العلاقة في الحقيقة بتوسط المعنى الذاتي له. فإذا سألنا بعد ذلك كيف يحصل معنى الوعي للموضوع الذي هو موضوعه والذي يبقى الموضوع نفسه في الأفعال المتنوعة لمضامين مستكنهية شديدة الاختلاف وكيف نرى ذلك بالنسبة إلى المعنى فإنه ستحدث بنى جديدة ذات دلالة تنير التحليل بصورة خارقة للعادة. ذلك أننا نصادف في الأخير خلال تقدمنا في هذه الاتجاه ومن جهة ثانية خلال تفكرنا في الاستكناهات الموازية السؤال التالي: **ماذا تعني حقًا «دعوى» الوعي بأنه يتعلق بموضوعية حقيقية وأن علاقته هذه ذات أساس وكيف يمكن تفسير صحة العلاقة الموضوعية أو عدم صحتها بصورة تفسيرها ظاهرياتيًا بحسب الاستكناه والمستكنه؟** وبذلك نجد أنفسنا قبالة

(1) وهذا الموقف هو كذلك موقف **البحوث المنطقية**. فإلى أي حد عظيم كذلك تفرض علينا طبيعة الأمور هنا بالذات تحرير تحليل مذهوني لكن هذا التحليل يعتبر بالأولى مؤشرًا إلى التوازي مع بنى ذهنية وتوازي كلا البنيتين المطابق لماهيتهما لم يكن في البحوث المنطقية قد بلغ حد الوضوح.

مشكل العقل(*) الكبير المشكل الذي يمثل عرضه الواضح على الأرضية المتعالية وصوغه باعتباره مشكلًا ظاهرياتيًا هدف هذا القسم من بحثنا.

129 ـ المضمون والموضوع والمضمون من حيث هو معنى

تؤدي البنية المستكنهية الكلية دورها الثابت في التحليلات التي قمنا بها إلى حد الآن وهو دور يتميز بفضل انفصال (ص.267) نواة مستكنهية معينة عن الخصائص المنتسبة إليها والتي بفضلها يبدو التعين المستكنهي منضويًا في سيل التحولات ذات الأنواع المختلفة. وهذه النواة لم تبلغ بعد إلى حقوقها العلمية. فهي تبرز حدسيًّا متحدة وإلى حد من الوضوح يجعلنا نستطيع معه الوصل بها بصورة عامة. وقد حان الأوان لكي نتأمل هذه النواة بأكثر دقة (من مسافة أقرب) فنضعها في مركز التحليل الظاهرياتي. وبمجرد أن نفعل ذلك تبرز تمايزات ذات دلالة عامة فتتخلل كل أجناس الأفعال وتقود مجموعات بحث عظيمة.

ثم نصل كلامنا بالكلام الملتبس الباقي الكلام على مضمون الوعي. فما نعتبره مضمونًا هو «**المعنى**» الذي نقول إن الوعي يتعلق فيه أو بواسطته بالموضوعي الذي هو موضوعه. وإذا صح القول فإننا نأخذ هذه القضية باعتبارها عنوانًا أو هدفًا لشرحنا:

(*) لو حافظت كلمة العقل على دلالتها العامة لكانت كافية لأداء المعنى المقصود في فرنونفت للعلتين التاليتين: فأولًا معاني العقل العربية عديدة ومعقدة العلاقات فيما بينها لجمعها بين المعنى النظري المعرفي والمعنى العملي الخلقي ولما يتضمنه الوصف به من دلالة معيارية قيمية وثانيًا لأن دلالاته الاصطلاحية في الفلسفة العربية مترددة بين دلالات عدة معاني في الفلسفة القديمة والوسيطة ثم في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. لذلك فنحن نستعمل كلمة العقل عامة بمعناها غير المحدد. لكن عند التمييز بين فرنونفت وفرشتند سنحتاج إلى استعمال مفردتين أخريين للتمييز بين مستويات العقل المقصودة. ولعل كلمة النهى تكون أفضل خيار عند الكلام على فرنونفت بمعنى غاية التعقل أو الإدراك العقلي للمعاني التامة أو للمثل أو ما لا يتعين بصورة تامة لكونه متجاوزًا لكل تعين وكلمة حصاة أفضل خيار فضل عند الكلام على فرشتند بمعنى العقل المصور للمعرفة التجريبية التصوير العلمي لا العملي ولا الميتافزيقي حيث يكون العقل مجرد محص للعلاقات ومقدر لها التقدير المنطقي والرياضي لصوغها الصوغ العلمي الممكن من العبارة عن التجربة. (المترجم).

لكل «**مستكنه**» مضمونه أعني بالذات «**معنـ**»**اه** وهو يتعلق بموضوعه بواسطة هذا المعنى.

غالبًا ما نسمع في زمننا الحالي من يثمن التمييز المؤسس الذي حصل أخيرًا بين الفعل والمضمون والموضوع بكونه تقدمًا عظيمًا. فالكلمات الثلاث في هذا الوصل المترابط قد أصبحت أخيرًا شعارات وخاصة منذ صدور الدراسة الجميلة لصاحبها تفاردوفسكي[1]. ومنذئذ ومهما كانت عظمة الخدمة التي أداها هذا المؤلف والخدمة التي لا شك فيها فقد تم شرح بعض ضروب الخلط العام شرحًا أدق وتم بيان أخطائه بحيث ينبغي أن نقول (دون أن يعاب عليه في ذلك ما يمكن أن يحسب عليه) إن تفسير الماهية المفهومية المنتسبة إلى هذه المعاني الثلاثة لم يتم إبرازها بالمستوى الكافي وهو ما كان معلومًا جيدًا لدى فلاسفة الأجيال السابقة (رغم ضروب خلطهم غير الحذرة). وبالذات فإن تقدمًا جذريًا لم يكن أبدًا ممكنًا قبل ظاهرياتية نسقية للوعي. فبواسطة مفهومات غير مفسرة تفسيرًا ظاهرياتيًا مثل الفعل والمضمون والموضوع للتصورات لا يمكن أن يكون ذلك مساعدًا في شيء. فما المقصود بكل ما ليس فعلًا وخاصة ما المقصود بالتصور ذاته؟ ومهما كان القصد فإنه لا بد من معرفته معرفة علمية.

وفي هذا المضمار فقد تمت محاولة تحقيق خطوة أولى وكما يمكن أن يبدو لي خطوة ضرورية بفضل الإبراز الظاهرياتي للمادة والكيفية وبفضل فكرة «**الماهية القصدية**» في التمييز بينها وبين «**الماهية (التي بمقتضى) المعرفة**». فوحدانية البعد التي لتوجه نظر الفكر الاستكناهي وحدانيته التي تم فيها تحقيق هذا التمييزات (ص.268) وقصدت التي يتم تجاوزها بيسر بوساطة أخذنا بعين الاعتبار لما يوازيها من المستكنهات. يمكننا إذن أن نفهم المفهومات فهمًا مستكنهيًا إذ إن الكيفية (الكيفية الحكمية والكيفية الرغبية إلخ..) ليست شيئًا آخر غير ما عالجناه باعتباره «**خاصية الوضع**» أو «**الخاصية الواضعية**» بالمعنى الأوسع. والعبارة التي صدرت عن علم النفس المعاصر (علم النفس البرنتاني) تبدو لي الآن قليلة الملاءمة للمعنى المقصود إذ إن كل موضوعة ذات طبيعة تخصها لها كيفيتها لكنها هي ذاتها لا تقبل التعريف بكونها كيفية. وبين الآن أن المادة تطابق ما هو الـ«**مائية**» في كل مرة أي الأمر الذي يحصل على خاصية الوضع من «**الكيفية**» من «**النواة المستكنهية**».

(1) ك. تفاردوفسكي **نحو نظرية مضمون التصور وموضوعه**. فيانا 1894.

إن التحرير المتناسق لهذه البداية والتفسير العميق والتفصيل الأدق لهذه المفاهيم وتحقيقها السوي بفضل كل المجالات الاستكناهية والمستكنهية تلك هي مهمتنا (التي علينا القيام بها) الآن. فكل تقدم حقيقي ناجح في هذا الاتجاه ينبغي أن يكون ذا أهمية متزايدة بالنسبة إلى الظاهرياتية. ولا شك أن الأمر لا يتعلق باختصاصات جانبية بل بمقومات ماهوية تنتسب إلى البناء المركزي لكل تجربة قصدية.

فلنشرع في التأملات التالية لكي نقترب من أمر مسألتنا بعض القرب. فللتجربة القصدية «**علاقة بموضوعي (ما)**» كما اعتدنا أن نقول. لكننا نقول كذلك إنها «**وعي بشيء**» على سبيل المثال وعي بشجرة تفاح مزدهرة وعي بهذه الشجرة الموجودة في هذه الحديقة. ولن نعتبر من الضروري بخصوص مثل هذه الأمثلة أن نفصل في المقام الأول بين نوعي القول هذين. فإذا تذكرنا تحليلاتنا السابقة وجدنا الاستكناه التام متعلقًا بالمستكنه التام باعتباره مقصوده و«**مائيته**» التامة. ثم إنه من البين أن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون تلك العلاقة المقصودة في القول حول علاقة الوعي بموضوعِيِّه القصدي ذلك أن كل عنصر استكناهي وخاصة كل استكناهي وضعي يطابق عنصرًا في المستكنهي وفيه يتميز قبالة الخصائص الوضعية المعقدة للنواة المستكنهية التي تتحدد خصائصه بواسطتها. وإذا تذكرنا بعد ذلك «**نظر الفكر الموجه إلى**» الذي في بعض الحالات يتوجه بواسطة الاستكناه (بواسطة الـ«**أفكر**» الحاصل بالفعل) والذي يحول العناصر الوضعية النوعية إلى أشعة وضع بالفعل للأنا باعتباره مدركًا للوجود أو مفترضًا أو راغبًا إلخ... وكيف أن نظر فكره بوساطة النواة المستكنهية يتخلل هذه الأمور فإننا سنكون منتبهين إلى أننا بقول العلاقة (والوجهة الخاصة) التي للوعي بموضوعيه يكون محيلًا إلى (ص. 269) مقوم ذاتي من مقومات المستكنهي. وليس هذا المقوم هو بالذات عين النواة المشار إليها بل هو شيء يكون بنحو ما النقطة المركزية الضرورية للنواة ويعمل باعتباره «**حاملًا**» لخصائص ذاتية مستكنهية منتسبة إليه أعني بالذات بالنسبة إلى صفات محولة تحويلًا مستكنهيًّا من «**المظنون من حيث هو مظنون**».

وبمجرد أن نشرع في علاج ذلك علاجًا أدق نصبح مدركين بأنه في الواقع لا ينبغي أن نفرق بين المضمون والموضوع بالنسبة إلى الوعي وبالنسبة إلى التجربة القصدية فحسب بل وكذلك بالنسبة إلى المستكنه مأخوذ بذاته. فالمستكنه كذلك له تعلق بموضوع وله مضمون بفضله يتعلق بالموضوع بحيث يكون

الموضوع عين موضوع الاستكناه. فندرك إذن كيف يتم في المعدل الحفاظ على التوازي من جديد.

130 ـ تحديد ماهية «المعنى المستكنهي»

فلنقرب منا هذه البنى الجديرة بالملاحظة. وسنبسط التأمل بحيث نترك تحويلات الانتباه خارج الاعتبار وحتى نقتصر على الأفعال الواضعية التي تحيا في موضوعاتها وربما دائمًا بحسب سلسلة التأسيس تارة في الموضوعة كلها وطورًا مفضلين الموضوعة الجزئية في حين يكون الباقي منها حقًّا في تمام الموضوعة ولكن في وظيفة ثانوية. وكون تحليلاتنا لا تتأثر بمثل هذه التبسيطات أدنى تأثر بخصوص كلية صحتها أمر ثابت ولا يحتاج إلى مزيد توضيح. فالأمر عندنا يتعلق بماهية لا تنفعل بهذه التحويلات.

وهكذا فإذا انتقلنا (فعشنا فعل) «**أفكر**» حي فإنه سيكون لهذا الفعل بمقتضى ماهيته «**وجهة**» نحو موضوعية ما بالمعنى الممتاز لكلمة وجهة. وبعبارة أخرى فإن لـ«**مستكنهه**» «**موضوعية**» ـ بين قوسين ـ مع ثبات مستكنهي معين ينبسط في وصف لحدود فاصلة معينة أعني في وصف يكون من حيث هو وصف «**للموضوعية المظنونة كما هي مظنونة**» متجنبًا كل العبارات الذاتية. وستستعمل عبارات من نظرية الوجود الصورية (الأنطولوجيا الصورية) مثل «**موضوع**» و«**صفة**» و«**واقع أمر**» وعبارات من نظرية الوجود المادية مثل «**شيء**» و«**شكل**» و«**علة**» وعبارات من خصائص بعض الأشياء ذاتها مثل «**سرقة**» و«**لحية**» و«**متلون**» لها كلها أقواسها ومن ثم فهي بمعناها المستكنهي المحول. لكن المستثنى من وصف هذه الموضوعيات المظنونة من حيث هي كذلك عبارات من جنس «**بحسب الإدراك الحسي**» (ص.270) و«**بحسب التذكر**» و«**بحسب الحدس الواضح**» و«**بحسب الفكر**» و«**معطى**» ـ التي تنتسب كلها إلى بعد آخر من الوصف وليس إلى الموضوعي الموعى به بل إلى الكيفية التي يتم بها الوعي به. أما بخصوص «**موضوع شيء**» بصدد الظهور فينبغي أن نقول على العكس ثانية إنه يقع في إطار الوصف الذي هو محل نظر: فجانبه الأمامي يكون محددًا على النحو كذا والنحو كذا بحسب اللون أو الشكل إلخ... وجانبه الخلفي له لون لكنه ليس دقيق التحديد وهو بصورة عامة من ذلك المنظور ليس محددًا سواء كان كذا أو كذا.

وليس ذلك مقصورًا على الأشياء الطبيعية بل هو عام بصورة تامة على سبيل

المثال الموضوعيات القيمية. فمن وصفها الأمر المظنون ثم يضاف إليها بيان الصفات القيمية كالحال عندما نقول عن الشجرة التي هي بصدد الظهور بمعنى ظننا المقوم لها أنها مغطاة بأزهار بديعة طيبة الرائحة. وهنا كذلك يكون للصفات القيمية قوساها لأنها ليست صفات لقيمة مجردة بل هي صفات لمستكنه قيمي.

وبين أنه قد تم تحديد مضمون تام الثبوت في كل مستكنه. فلكل وعي مائيته ولكل مظنونة موضوعيـ«(ها)». وبدهي بكلام مبدئي أننا قد كان ينبغي أن يكون بوسعنا أن نحقق مثل هذا الوصف المستكنهي لنفس المائية «**تمامًا كما ظننت**» فنحصل بفضل الشرح والتصور المفهومي على جملة تامة من الصفات الصورية أو المادية محددة بحسب الاختصاص أو غير محددة (مظنونة خاوية)[1] وهذه الصفات في دلالتها المحولة تحدد المضمون للنواة الموضوعية للمستكنه الذي يدور عليه الكلام.

131 ـ الـ«موضوع» و«س» القابل للتحديد بالمعنى المستكنهي

لكن الصفات صفات لشيء ما. وهذا الشيء ينتسب كذلك إلى النواة بل من البين أنه غير قابل للفصل عنها بوصفها ما فيه نظر: إنه مركز الوحدة التي تكلمنا عليها أعلاه. إنه نقطة الوصل أو حامل الصفات لكنه ليس وحدتها بالمعنى الذي يكون فيه أي كيان معقد يمكن أن نسميه وحدة الترابط بين الصفات. وتمييزه عنها أمر ضروري رغم أنه لا يوضع إلى جانبها ولا يفصل عنها (ص.271) كما أن الصفات بالمقابل هي بدورها صفاته: فهي من دونه غير قابلة للتصور ولكنها مع ذلك قابلة للتمييز عنه. ونقول إن الموضوع القصدي مستوعى دائمًا في مسار للوعي متقدم متواصل أو تأليفي لكنه يكون فيه دائمًا «**معطى بصورة مغايرة**» إنه «**نفسه**». لكنه ليس إلّا على صفات مغايرة ومعطى بمضمون تحديد مغاير إنما «**هو**» يُظهر ذاتَه من جوانب مختلفة حيث تصبح الصفات التي بقيت غير محددة أكثر تحديدًا أو إن «**الـ**» ـ موضوع» يبقى في مسافة الإعطاء هذه ثابتًا غير متغير لكنه مع ذلك يتغير **والهو هو** يزداد جماله ويخسر قيمته النفعية إلخ... فإذا فهم هذا بصورة متواصلة باعتباره وصفًا مستكنهيًّا لكل أمر مظنون وإذا حقق هذا الوصف كما هو ممكن أن يكون دائمًا تحقيقًا تامًّا فإن الموضوع القصدي الواحد

(1) وهذا الخواء لعمل التحديد لا ينبغي أن يخلط بخواء الحدس وخواء التصور المعتم.

بصورة بينة يتميز عندئذ عن الصفات المختلفة والمتغيرة. وهو يتميز عنها باعتباره العنصر المستكنهي المركزي: إنه «**(الشيء) المائل (أمام نظر الفكر)**»(*) و«**الموضوع**» والـ«**الهو هو**» و«**الموضوع (الحامل لـ) صفاته القابل للتحديد**». أي الـ«**س**» الخالص في تجريده من كل الصفات وهو ينفصل عنها أو بصورة أدق ينفصل عن مستكنهات الصفات.

ننسب إلى الموضوع الواحد أنواعًا مختلفة من كيفيات الوعي ومن الأفعال أعني من المستكنهات الفعلية. وبين أن ذلك ليس بالأمر الاتفاقي. فلا شيء يمكن أن يكون موضوع فكر من دون أن تكون تجارب قصدية أخرى متعددة موضوع فكر ومترابطة في وحدة متواصلة أو في مؤلفة حقيقية (متعددة الموضوعات) التي يكون فيها «**هو**» أي الموضوع باعتباره «**هو هو**» ويكون مع ذلك مدركًا مستكنهيًا بكيفيات مختلفة بحيث إن النواة المتميزة بتلك الخصائص تكون متغيرة و«**المائل**» Gegenstand الذي هو الموضوع الخالص الحامل للصفات هو بدوره «**هو هو**». وواضح أنه قد أمكننا بعد أن نعتبر كل مسافة جزئية من المدة المحايثة لأحد الأفعال فعلًا وأن نعتبر الفعل بكامله وحدة متناغمة ما للأفعال المترابطة متصل الترابط. وحينئذ يمكننا أن نقول: إن الكثير من المستكنهات الأفعال لها هنا خاصة نوى مختلفة إلّا أنها لها مع ذلك على نحو يجعلها تنحو معًا إلى وحدة «**هوهوية**» جامعة لها نحو وحدة يكون فيها الـ«**شيء**» ما يقبل التحديد الذي يوجد في نواة الوجود الواعي به كله بوصفه واحدًا.

ولكن يمكن كذلك لأفعال منفصلة كما على سبيل المثال في حالة إدراكين حسيين أو إدراك حسي وتذكر أن ينحوا إلى وحدة متناغمة وبفضل خصوصية هذا النحو المشترك الذي ليس هو بدهيًا غير غريب عن (ص. 272) الفعلين المتلاحمين هو الآن تارة شيء محدد بهذه الصورة وطورًا محددًا بصورة أخرى شيء للنوى التي كانت في الأول مستوعاة بوصفها الشيء نفسه أو هي بصورة متناغمة الموضوع نفسه.

وهكذا ففي مثل هذا النوع من المستكنهات يوجد شيء مائل خالص

(*) تجنبًا لاستعمال كلمة موضوع في مقابل أوبجاكت وجيجنستاند سنترجم هذه الأخيرة بالشيء المائل أمام نظر الفكر ثم بعد ذلك نقتصر على المائل بديلًا من التركيب التقييدي الشيء المائل أمام الفكر. (المترجم).

باعتباره نقطة وحدة ونرى في آن كيف أن المنظور المستكنهي فيه ازدواج لمفهوم الماثل ينبغي التمييز بينهما: نقطة الوحدة هذه ثم **«الماثل في كيف تحديداته»** بحسبان **«ما هو باق مفتوحًا»** في كل حالة، حسبانه بالإضافة إلى عدم تحديدات في هذه الحال مظنونة معها. وبذلك فإن هذا **«الكيف»** هو تمامًا ما ينبغي أخذه وما يفرضه كل فعل باعتباره كذلك ذلك الذي ينتسب إلى مستكنهه. إن معنى ما رددنا القول فيه هو هذا **«الماثل في كيف(ه)»** مع كل الوصف الذي خصصناه أعلاه والذي وجدناه بدهيًّا له واستطعنا التعبير عنه مفهوميًّا.

ولنلاحظ أننا قد استعملنا الآن بصورة حذرة عبارة **«معنى»** لا **«نواة»**. ذلك أنه سيتبين لكي نحصل على نواة المستكنه الحقيقية والعينية والتامة أننا ينبغي أن نأخذ في الحسبان كذلك بعدًا للتمييز بعدًا ليس له بروز فيما بينا خصائصه وفي وصف المعنى وصفه الذي هو بصدد التحديد. فإذا وقفنا أولًا عند ما يشمله هذا البعد فإن المعنى يكون عندئذ عنصرًا أساسيًّا من المستكنه. إنه بصورة عامة عنصر متغير من مستكنه إلى مستكنه لكنه يكون بحسب الأحوال مطلق التماثل مع ذاته وبل وربما متصفًا بكونه **«هو هو»** في حدود كون نفس **«الماثل في كيف التحددات»** هو نفسه من كلا الجانبين ويبقى ماثلًا للوصف مطلق المماثلة مع ذاته. فهو لا يمكن أن يغيب عن أي مستكنه ولا يمكن لمركزه الضروري مركز نقطة الوحدة فيه للـ**«س»** القابل للتحديد أن يغيب. لا وجود لمعنى من دون الـ**«الشيء ما»** وكذلك من دون **«مضمون محدِّد»**. وبذلك يتبين أن مثل ذلك ليس بالأمر الذي لا يوجد إلّا بعد التحليل والوصف الموالبين بل هو يوجد باعتباره شرط إمكان للوصف البين ويوجد وجودًا فعليًّا في متضايف الوعي.

وبفضل حامل المعنى المنتسب إلى المعنى (باعتباره الـ**«س»** الخالية) وبفضل الرابطة الكامنة في ماهية المعنى المتناغمة والمؤسسة لإمكانية الوصل بين وحدات معنوية لأي صفيحة شئنا لا يكون لكل معنى **«ماثله»** فحسب بل إن معاني مختلفة تتعلق بالماثل ذاته وبالذات في حدود كون (ص.273) وحدات المعنى منتظمة ويتم فيها تطابق الـ**«س»** مع المعاني المناسبة القابلة للتطابق فيما بينها ومع الـ**«س»** الحامل للمعنى الجملي لكل وحدة من وحدات المعنى.

إن تحريرنا للمسألة ينتقل من الأفعال ذات الوضع الوحيد إلى الأفعال التأليفية أو بصورة أوضح إلى الأفعال متعددة الوضع. ففي وعي مجزأ واضعيًّا يكون لكل جزء منه البناء المستكنهي الموصوف ولكل منها **«سـ»**ـنه مع ما له من

«مضمون محدد». لكن مستكنه فعل التأليف بفضل علاقته مع الوضع الرئيس[1] له بالإضافة إلى ذلك الـ«**س**» التأليفي ومضمونه المحدِّد. وفي تحقيق الفعل ينتشر شعاع النظر للأنا الخالص متفرعًا إلى أشعة عديدة على الوحدة التأليفية للـ«**س**» القادم. وخلال تغير التحويل إلى أسماء تتحول الظاهرة التأليفية كلها ويكون ذلك بصورة تجعل شعاع الفعلية ذاهبًا إلى الـ«**س**» التأليفية الأعلى.

132 ـ نواة المعنى في حال تمامه

ليس المعنى كما سبق أن حددناه ماهية عينية في ماثل المستكنه بل هو نوع من الصورة المجردة الحالة فيه. فإذا ثبتنا بالذات على المعنى وإذن على «**المظنون**» تمامًا مع مضمون التحديد حيث هو مظنون حصل لنا بصورة واضحة مفهوم ثانٍ لـ«**الماثل في كيف (ما)**» في كيف أنحاء مُعطويته. فإذا أغفلنا في ذلك التحويلات الانتباهية وكل التمييزات التي من نوع ما هو من أحوال التحقق فإنه تقع ـ **دائمًا في دوائر الواضعية المفضلة** ـ تحت الملاحظة فروق تمام الوضوح وشدة التحديد بمنظور المعرفة. فالمستوعى العاتم من حيث هو كذلك والمستوعى الواضح مختلفان جدًّا بخصوص تعينهما المستكنهي مهما كانت جودة التجارب بكاملها. لكن لا شيء يقف حجر عثرة أمام كون مضمون التحديد الذي به يتم ظن المستوعى العاتم هو مطلق التماهي مع مضمون التحديد لما هو مستوعى بوضوح. فالوصفان يتطابقان وقد يصل تمكن وحدة الوعي التأليفية من كلا الوعيين حدًّا يجعل الأمر متعلقًا حقًّا بالأمر المظنون نفسه في الحالتين العاتمة والواضحة. ومن ثم فنحن سنعتبر النواة التامة هي بالذات التعين التام للجزء المستكنه الذي يتعلق به الشأن، ومن ثم فهو المعنى في حال تمه. (ص.274).

133 ـ القضية المستكنهية. القضايا الوضعية والقضايا التأليفية. قضايا في مجال التصورات

لا بد الآن من تحرير شديد العناية بهذه الفروق في كل مجالات الفعل وكذلك مراجعات استكمالية حول العناصر الوضعية التي لها علاقة خاصة بالمعنى بوصفه مستكنهيًا. ومن الآن فصاعدًا ينبغي أن نأخذ ما ورد في البحوث المنطقية (بعنوان الكيفية) في مفهوم المعنى (للماهية التي بحسب الدلالة) وأن

(1) انظر الفقرة 117 ص. 242.

نميز من ثم في هذه الوحدة التي لكلا المقومين بين **«المادة»** (المعنى في المنظور الحالي) والكيفية[1]. إلّا أنه يبدو من المناسب أن نعرف مصطلح المعنى بكونه مجرد تلك المادة ومن ثم أن نرسم وحدة المعنى والطابع الوضعي بوصفهما قضية. وحينئذ يكون لدينا قضايا بسيطة بجزء واحد (كالحال في الإدراكات الحسية وغيرها من الحدوس الوضعية) وقضايا مركبة من عدة أجزاء قضايا تأليفية مثل القضايا الحملية العقدية (الأحكام) وقضايا افتراضية ذات مادة مجزأة إلخ...ثم إن القضايا ذات الجزء الواحد مثل القضايا المركبة من عدة أجزاء هي قضايا (تعبر عن) الرضا وقضايا (تعبر عن ال) رغبة وقضايا (تعبر عن) الأمر إلخ... وبذلك فمفهوم القضية هو في الحقيقة مفهوم خارق للعادة. ولعله قد وُسع توسيعًا غريبًا. لكن ذلك يحصل في إطار وحدة ماهية مهمة. وليس من شك في أن نُبقي تحت ناظرنا دائمًا أن مفهومي المعنى والقضية لا يتضمنان شيئًا من العبارة والدلالة المفهومية. لكنهما من ناحية ثانية ثانية يشملان كل القضايا التعبيرية وكذلك الدلالات القضوية.

وبحسب تحليلاتنا فإن هذين المفهومين يعرفان صفيحة مجردة تنتسب إلى نسيج تام لكل المستكنهات. وإنه لأمر ذو مفعول كبير بالنسبة إلى معرفتنا أن نحصل هذه الصفيحة في كليتها تامة الشمول لنرى بذلك أنها في الحقيقة تبرز فاعليتها في كل دوائر الفعل. فحتى في صفائح الحدوس يكون لمفهومي المعنى والقضية اللذين ينتسبان إلى مفهوم الماثل بصورة لا تقبل الفصل. وينبغي ضرورة أن يكون استعمالهما الضروري بين الاتصاف بأثر المفهومين الخاصين لمعنى الحدس ولقضية الحدس. من ذلك على سبيل المثال في مجالات الإدراك الحسي الخارجي انطلاقًا من **«الماثل المدرك من حيث هو كذلك»** مع تجريده من خاصية المدركية باعتباره قبل كل شيء فكرًا مفسرًا ومدركًا إدراكًا عقليًا (ص.275) قائمًا في هذا المستكنه لإبراز معنى الماثل ومعنى الشيء في هذا الإدراك الحسي الذي هو غير من إدراك حسي إلى إدراك حسي آخر (حتى بخصوص الشيء نفسه). فإذا أخذنا هذا المعنى بتمامه وبمفعميته الحدسية حصل مفهوم محدد وشديد الأهمية

---

(1) انظر الموضع المحال عليه نفسه الفقرة 20 ص.21 وص.366 ـ 396 وراجع كذلك البحث السادس الفقرة 25 ص.559. فما عندنا من «موضوع قبالتنا محايد لا يعد عندنا الآن كما كان هناك «كيفًا» (موضوعة) إلى جانب كيفيات أخرى بل يعد تحويلًا تعكسه كل الكيفيات ومن ثم الفعل كله بصوره عامة».

هو مفهوم الظهور. وهذا المعنى تطابقه قضايا حدسية وقضايا تصورية وقضايا إدراكية إلخ... وفي ظاهرياتية الحدوس الخارجية التي هي بهذه الصفة ليست في تضايف مع المواثل بمجردها بمعنى غير محول بل صلتها هي مع المستكنهات باعتبارها متضايفات مع الاستكناهات توجد مفهومات مثل التي أبرزناها هنا فنزلناها في مركز البحث العلمي.

فإذا عدنا أولًا إلى الغرض العام برزت لنا مهمة أخرى هي مهمة التمييز النسقي بين أصناف المعاني البسيط منها والمؤلف (**العلوم المنتسبة إلى الأفعال التأليفية**) التي للمعاني من الدرجة الأولى والدرجة الأعلى. فنصعد متبعين تارة الأنواع الأساسية للتحديدات المضمونية وطورًا الصور الأساسية للأبنية التأليفية التي تؤدي دورها على النحو نفسه في كل مجالات الدلالة آخذين بذلك في الحسبان عموم الكل في كل شيء ومحددين ما هو قبلي بحسب الصورة والمضمون بالنسبة إلى البناء العام للمعنى المشترك بين كل دوائر الوعي أو ما هو ذاتي للدوائر التامة الموافقة للأنواع ثم نصعد نحو فكرة نظرية صورة المعنى النسقية والكلية (الدلالات). وإذا أخذنا في الحسبان التمييز النسقي الذي لخصائص الوضع فإننا نكون قد أنجزنا تصنيفًا نسقيًا للقضايا.

134 ـ نظرية صورة القضية (الخبرية الحملية) Apophantische Formenlehre

إن المهمة الرئيسة هنا هي وضع مشروع لنظرية تحليلية نسقية لصورة الدلالات المنطقية أي نظرية **القضايا الحملية** نظرية الأحكام بمعنى المنطق الصوري الذي لا ينشغل إلّا بصور التحليلي أو بالتأليف الحملي وما لا يزال غير محدد من مصلطحات المعنى في هذه الصور. ورغم أن هذه المهمة مهمة خاصة فإن لها مفعولًا واسعًا لكون عنوان التأليف الحملي يميز صنفًا لكل أنواع المعاني الممكنة التي للعمليات الممكنة وخاصة العمليات المماثلة للعمليات الممكنة للتفسير وتصورات المفسَّر ذات الصلة باعتباره تحديدًا لحامل التحديدات وباعتباره جزءًا من الكل وباعتباره حد علاقة لمرجعه إلخ... وبذلك تتشابك عمليات الوصل والفصل وعمليات (ص. 276) الربط الشرطي (العلاقة الشرطية). وكل ذلك قبل كل جملة جازمة وما يصحبها من نظرة تعبيرية أو مفهومية واردة من جديد جملة تطابق كل الصور والمواد بوصفها عبارة من طبيعة دلالية.

ونظرية الصورة هذه التي سبق أن لامسنا فكرتها مرات عدة والتي تكون

بحسب أدلتنا القاعدة المبدئية الضرورية لرياضيات كلية تفقد عزلتها بفضل حصائل البحوث الحالية فتتوطن في فكرة ما تصورناه نظرية الصور العامة للمعنى بإطلاق ومعملها الأصلي الأخير في الظاهراتية المستكنهية.

فلنقرب ذلك بعض الشيء:

فالعمليات التحليلية التأليفية هي كما قلنا عمليات ممكنة لكل المعاني الممكنة أعني لكل القضايا الممكنة التي يمكن ألّا تشمل مضمون تحديداتها في حالة كل معنى مستكنهي بصورة مبسوطة (وهو دون شك ليس شيئًا آخر غير الماثل المظنون من حيث هو كذلك في كل كيف لمضمون تحديده). إلّا أنه يمكن دائمًا بسطها ويمكن أن نحقق بسط أية واحدة من العمليات التي لها علاقة ترابط ماهوية مع التحليل. فالصور التأليفية التي تنمو بهذه الصورة (وبتوافق مع ضروب النحو اللغوي أطلقنا عليها هي بدورها صفة الصور النظمية أو النحوية) محددة تمام التحدد وتنتسب إلى نسق صوري ثابت وهي صور يتم إبرازها بفضل التجريد وتصورها بعبارة مفهومية. من ذلك أننا نستطيع على سبيل المثال أن نعالج كائنًا ما بصورة تحليلية أي ما هو مدرك من حيث هو مدرك بوضع إداركي بسيط وما يعبر عنه في العبارات على النحو التالي: «**هذا إناء صبغة أسود وإناء الصبغة الأسود هذا ليس أبيض إذا كان الأبيض ليس أسود**» وما ماثل ذلك. ومع كل خطوة يحصل لنا معنى جديد أي قضية تأليفية بدلًا من القضية الأصلية غير المجزأة تكون قابلة للتعبير عنها بمقتضى قانون قابلية التعبير عن كل قضية عقدية أعني أنها تقبل الصوغ في قضية حملية. وضمن القضايا المؤلفة من أجزاء يكون لكل جزء شكل نحوي صادر عن التأليف التحليلي.

فإذا سلمنا أن الأوضاع التي تنتسب إلى صور المعنى هذه أوضاع عقدية أصلية نتجت صور مختلفة من الأحكام بالمعنى المنطقي للكلمة (قضايا حملية خبرية). إن الهدف من تحديد كل هذه الصور تحديدًا قبليًّا بصورة النسقية التامة التي تمكن من السيطرة على الأبنية أي الصورة المتنوعة بصورة لامتناهية والتي هي مع ذلك محددة تحديدًا ذا خاصية قانونية إن هذا الهدف يحدد لنا فكرة نظرية صور القضايا الحملية الخبرية أعني الأنحاء (جمع نحو) المنطقية. (ص.277).

لكن الأوضاع وبصورة خاصة الوضع التأليفي بكامله يمكن أن تكون جهات عقدية كذلك. فنحن نفترض شيئًا ما ونبسط ذلك في جهة المستوعى فرضيًّا أو هو يبقى موجودًا بوصفه على جهة السؤال إذ نحن نبسط السؤال في الوعي السائل

إلخ... فإذا عبرنا عن المتضايفات المستكنهية التي لهذه الجهات (**«مو من المفروض أن يكون مح»** و**«هل مو. مح.»**؟ وما ماثل ذلك) وإذا قمنا بالأمر نفسه كذلك بالنسبة إلى الحكم الحملي البسيط ذاته كما نعبر كذلك عن الإثبات والنفي (على سبيل المثال **«مو. ليس مح»**. **«لا مو. (هو) مح»**. **«مو. هو بكل يقين مح»**. فعلًا) توسع بذلك مفهوم صورة القضايا وفكرة نظريتها. فالصورة هي الآن محددة عدة مرات تارة بفضل الصور النحوية الحقيقية وطورًا بفضل الجهات العقدية. وبذلك يبقى دائمًا وضع عقدي كامل منتسبًا إلى القضية بكاملها ومرتبطًا بها. وفي الوقت نفسه يمكن لكل قضية من هذا النوع وكل عبارة مفهومية مناسبة لها بواسطة بسط معنوي يحوله التخصيص الجهوي إلى محمول وينقله إلى جملة خبرية إلى حكم يقضي في جهة مضمون للصورة وفي الصورة (على سبيل المثال **«من اليقيني أن... يمكن أن يكون.. من المرجح أن يكون... مو. مح»**).

والأمر مماثل لجهات الحكم بالنسبة إلى الأوضاع المؤسَّسة أعني إلى معاني دوائر الوجدان والإرادة وقضاياها مع ما ينتسب إليها من تأليفات وكيفيات التعبير المطابقة لها. فيتحدد بيسر هدف نظريات صورة القضايا والقضايا التأليفية الخاصة.

فنرى بذلك في آن أنه في نظرية صورة القضايا العقدية الموسعة ـ إذا نحن أخذناها من حيث مادة الحكم أعني بالذات على النحو الذي أخذنا به جهات الوجود وكذلك جهات ما ينبغي أن يكون (عند القبول بالكلام بلغة القياس التمثيلي) ـ تعكس نظرية الصور لكل القضايا. وما يعنيه هذا الأخذ ينبغي ألّا يحتاج إلى شرح طويل بل هو يحتاج في المقام الأرفع إلى التوضيح بالأمثلة: فمثلًا نقول بدلًا من **«مو. يمكن أن يكون مح»**. نقول **«إن مو. هو مح. يمكن أن يكون»** وهو إذن مرغوب فيه بقوة (وليس مرتجى فحسب) وبدلًا من **«مو. ينبغي أن يكون مح»**. نقول **«أن يكون مو. مح. ذلك ما ينبغي أن يكون أو ذلك أمر ينبغي أن يكون إلخ..»**.

إن الظاهرياتية(*) ذاتها لا تعتبر مهمتها متمثلة في بناء نظرية الصور هذه بناء نسقيًا النظرية التي ينبغي أن نعلم فيها كما في نظرية صور القضايا الخبرية كيف يمكن أن (ص.278) تستنتج الإمكانات النسقية لكل الأشكال الأخرى انطلاقًا

(*) هذا التعريف السلبي والإيجابي لمهمة الظاهرياتية مهم جدًا ويحتاج إلى تعليق مستفيض في تقدم الترجمة. (المترجم).

من الأشكال الأساسية الأولية: **فمجال الظاهرياتية هو تحليل الحدس المباشر للقبلي القابل للدليل وتحديد الماهية المدركة مباشرة والعلاقات الماهوية المترابطة ومعرفتها الوصفية في تناسج كل الصفائح في الوعي المتعالي الخالص**. فما يفصله المنطقي بفضل اهتمامه وحيد الجانب كما يعالج شيئًا ما لذاته دون اعتبارٍ وفهمٍ لعلاقات الترابط الاستكناهية والمستكنهية العلاقات المتشابكة ظاهرياتيًا تأخذهُ الظاهرياتية في ترابطه التام. إن مهمة الظاهرياتية الكبرى هي علاج كل أوجة تشاجن الماهية الظاهرياتي. وكل دليل تبديهي بسيط لمفهوم منطقي ما يعد عنوانًا للبحوث الظاهرياتية. وما سبق إبرازه ببساطة في عمومه المنطقي يعطينا قضية (قضية حكم) باعتبارها قضية خبرية أو شرطية وتحديدًا حمليًا أو وصفًا حُول إلى اسم أو مضافًا وما ماثل. كما أنه يعاد تنزيله في علاقات الترابط الماهوي المستكنهي المناسب في العلاقات التي أبرزه فيها النظر المنظر. إن ذلك يمثل جملة من المسائل الظاهرياتية العسيرة وذات الفاعلية الواسعة للظاهرياتية الخالصة.

135 ـ «الماثل» والوعي. المجاز إلى ظاهرياتية «النهى»

فمثلما أن لكل تجربة قصدية مستكنهًا ومن ثم معنى يكون لها بفضله تعلق بالماثل فإنه بالمقابل يكون ما نسميه ماثلًا ونتكلم عليه وهو قائم أمام ناظرنا بوصفه حقيقة فعلية معتبرين إياه ممكنًا أو راجح الوجود أو نظنه ما يزال غير محدد فإنه لهذه العلة بالذات يعد بعد شيئًا ماثلًا للوعي. ويعني ذلك أن كل ما يوجد أو يوصف بصفة العالم أو الواقع عامة ينبغي أن يمثل في إطار وعي فعلي أو ممكن بواسطة معان متحققة أو قضايا لا بد لها من قدر كبير أو صغير من المضمون الحدسي. ولكن عندما تتحقق العزول الظاهرياتية وعندما تضع من حيث هي متعالية كل وضع فعلي للأشياء الواقعية بين قوسين وتحقق ما عداها من الوضع بين قوسين الأشياء التي وصفنا إلى حد الآن عندئذ نفهم انطلاقًا من أساس عميق معنى الأوضاع السابقة وصحتها: أن كل ما تم عزله ظاهرياتيًا ينتسب إلى تغيير رمزي ما لكنه ينتسب إلى إطار (ص.279) الظاهرياتية[1]. وبالذات فإن ما يقع تحت العزل من الواقعات الفعلية والمثالية يمثلها في الدوائر الظاهرياتية ما يطابقها من المعاني والقضايا لكامل المتنوع (من الظاهرات).

(1) راجع الفقرة 76. ص.142.

وهكذا فإن كل شيء من أشياء الطبيعة على سبيل المثال ذو وجود فعلي تمثله كل المعاني والقضايا المتحققة والمتغيرة والتي يكون فيها هذا الشيء بوصفه كذا وكذا محددًا وكذلك ما سيتحدد بوصفه متضايف كل تجربة قصدية ممكنة ومن ثم فهو ممثل تنوعات «**النوى التامة**» أو ما يعني الأمر نفسه هنا كل كيفيات «**الظهور الذاتية**» التي يمكن أن يكون فيها مكونًا بوصفه واحدًا مستكنهيًّا. لكن هذا التكوين يتعلق أولًا بوعي فردي ممكن ماهويًّا أعني تعددًا ممكنًا ماهويًّا من «**أناءات**» أوعاء قائمة متعالقة وتيارات وعي يكون الشيء بالنسبة إليها بوصفه الشيء نفسه وواقعًا موضوعيًّا مشتركًا بين الذوات وقابلًا لأن يتعرفوا عليه. وما ينبغي ملاحظته دائمًا هو أن تحاريرنا بكاملها بما في ذلك هذا التحرير الحالي ينبغي أن تفهم بمعنى الاستثناءات الظاهرياتية وبالعموم الاستمهائي.

ومن الجانب الآخر يتطابق كل شيء وفي الغاية كل عالم الأشياء مع المكان نفسه والزمان نفسه متنوعات الأحداث المستكنهية الممكنة والممكن المتعلق بالتجارب ذات الصلة والتي للأفراد الأشخاص وجماعة الأفراد التجارب التي باعتبارها موازية لما سبق أن لاحظناه من متنوعات مستكنهية في ماهيتها عينها لها خاصية أن تتعلق بعالم الأشياء هذه بحسب المعنى والقضية. وفيها تحصل كذلك متنوعات المعطيات المادية ذات الصلة مع ما يصاحبها من نظرات منتسبة إليها وخصائص فعل وضعي إلخ.. تجعل بوحدتها المترابطة بالذات ما نسميه وعي التجربة بهذه الشيئية. ويقابل وحدة الشيء متنوع لامتناه مثالي من التجارب الذهنية لمضمون ماهوي لامتناه ورغم لا تناهيه فإنه قابل للإغفال والكل يكون متحدًا في دائرة الوعي بالأمر نفسه. وهذه الوحدة تحصل في دوائر الوعي نفسها في التجارب التي هي بدروها تنتسب إلى المجموعة التي بينّا هنا تخومها.

ذلك أن الاقتصار على الوعي المجرب لم يكن القصد منه إلّا التمثيل كالحال في اقتصارنا على «**أشياء**» (ص.280) العالم. فكل شيء وأي شيء مهما وسعنا الإطار كذلك وأيًا كانت صفيحة العموم والخصوص التي نتحرك فيها ـ إلى حد التعيينات الأدنى ـ تتميز بكونها سابقة التحديد بحسب الماهية. وبقدر ما تكون دوائر التجربة جارية بمقتضى القانون تبعًا لبنائها الماهوي المتعالي يكون كل تشكيل ماهوي ممكن محددًا تبعًا للاستكناه والمستكنه فيها كالحال في أي شكل ممكن علينا رسمه ليكون محددًا بحسب ماهية المكان ـ بحسب مقتضيات قانونية جارية المفعول وغير مشروطة. وما تعنيه هنا الإمكانية من وجهيها (الوجود الاستمهائي) هي كذلك إمكانية مطلقة الضرورة وعنصر

ثابت في نسيج نسق استمهائي مطلق المتانة. ومعرفة هذا النسق العلمية هي الهدف أعني صبغته النظرية والسلطان عليه في نسق مستمد من المفهومات والجمل القانونية النابعة من الحدس الماهوي. وكل التمييزات الأساسية التي تكون الأنطولوجيا الصورية ونظرية المقولات المتصلة بها ـ نظرية تقسيم مناطق الوجود ومقولاتها الوجودية وكذلك نظرية تكوين أنطولوجيات الموضوعية الموافقة لها ـ هي كما سنفهمها بالتفصيل في تقدمنا اللاحق عنوان رئيس بالنسبة إلى البحوث الظاهرياتية. وتطابقها ضرورة علاقات ترابط ماهوية ضرورية ذات طبيعة استكناهية مستكنهية توصف نسقيًّا وينبغي أن تقبل التحديد بحسب (جهتي) الإمكان والوجوب.

فإذا تأملنا بصورة أدق ما تقوله أو ما كان ينبغي أن تقوله علاقات الترابط الماهوية بين الماثل والوعي العلاقات التي ميزنا في ملاحظتنا السابقة سنشعر بالتباس (ازدواج المعنى) ونلاحظ في سعينا المتواصل أننا إزاء نقطة تحول عظيمة تحصل في بحوثنا. فنحن نرتب تناويع من القضايا تحت ماثل ما أعني من تجارب مضمون مستكنهي ما وفي الحقيقة نفعل ذلك بحيث تصبح تأليفات توحيده القبلية ممكنة بفضل ماثله باعتباره يقبل أن يكون وينبغي أن يكون الشيء نفسه. فالـ«**س**» الموجود في كل الأفعال أعني في مستكنهات الأفعال المجهزة بـ«**مضامين تحديد**» مختلفة هي ضرورة واعية بكونها نفسها أي هي هي. لكن هل هي حقًّا هي هي؟ وهل الماثل هو هو حقًّا؟ ألّا يمكن أن يكون غير حقيقي في حين أن القضايا المختلفة والمتوافقه بل التامة حدسيًّا ـ قضايا يكون مضمونها الماهوي كذلك ـ جاريًا بمقتضى الوعي؟

لا تعنينا وقائع الوعي ومجراه بل إن ما يعنينا هو مسائل الماهية التي (ص. 281) كان علينا أن نصوغها هنا. فالوعي أعني ذات الوعي ذاتها يقضي بخصوص الواقع الفعلي ويسأل عنه ويفترض ويشك فيه ويحسم الشك ويحقق بذلك «**أحكام (قضاء) النهى (العقل الأتم)**». أليس يجب أن نجعل ماهية هذا القضاء (العقلي) واضحة ضمن علاقة الترابط الماهوي للوعي المتعالي وكذلك بصورة ظاهرياتية خالصة وبالتضايف معها ماهية الواقع ـ التي هي متعلقة بكل أنواع المواثل وبحسب كل المقولات الصورية والإقليمية؟

ويوجد كذلك في كلامنا على التكوين الاستكناهي والمستكنهي للمواثل وعلى سبيل المثال لمواثل الأشياء التباس (ثنائية الدلالة). وعلى كل فقد فضلنا أن نرى فيها على الأقل عالمًا فعليًّا عامة. ولكن ما القصد بـ(صفة) «**الفعلي**»

بالنسبة إلى المواثل التي لا تكون معطاة (موجودة) بحسب الوعي إلّا بتوسط المعاني والقضايا؟ وما القصد بالنسبة إلى هذه القضايا ذاتها وبالنسبة إلى النوعية الماهوية لهذه المستكنهات وكذلك للاستكناهات الموازية؟ وما القصد بالنسبة إلى الماهية الخالصة لبنيانها بحسب الصورة والتمام؟ وكيف يتشخص هذا البنيان بحسب تشخص مناطق المواثل؟ وإذن فالسؤال هو كيف ينبغي وصف كل علاقات الترابط التي للوعي وصفًا مستكنهيًّا وكذلك استكناهيًّا بحسب العملية الظاهرياتية والترابطات التي تجعل الماثل بمجرده (الذي يعني دائمًا في الكلام العادي ماثلًا حقيقيًّا) بالفعل ضروريًّا في وجوده الفعلي؟ ولكن بمعنى آخر يتكون ماثل «**سواء كان حقيقيًّا أو لم يكن**» في علاقات ترابط ما للوعي تحمل في ذاتها وحدة قابلة للفهم ما كانت حاملة في ذاتها بحسب الماهية الوعي بالـ«**س**» نفسه.

وفي الواقع فإن ما حررناه لا يتعلق بمجرد وقائع في معنى بارز. فمسائل الواقع تكمن في كل التجارب من حيث هي تجارب وكذلك في معارفنا الظاهرياتية المتعلقة بالتكوين الممكن للمواثل. فلا شك أنها لها جميعًا متضايفها في «**المواثل**» التي تظن «**موجودة بالفعل**». وإذا كان لنا أن نسأل فينبغي قبل كل شيء أن نسأل هل إن وحدة «**س**» المظنونة مستكنهيًّا هي وحدة فعلية بدلًا من أن تكون مجرد وحدة مظنونة وما القصد قبل كل شيء بـ«**مجرد المظنون**» هذا؟

وهكذا فإنه ينبغي أن نخصص تأملات جديدة لمشكل الواقع ولمشكل المتضايف الذي للوعي العقلي الوجيه. (ص.282).

الفصل الثاني:

ظاهرياتية العقل (النهى).

إذا تكلمنا عن المواثل عامة فإن القصد يكون عادة المواثل الفعلية والموجودة بحق في كل حالة من مقولات الوجود. وإذن فكل ما نقوله عن المواثل ـ إذا كان كلامنا معقولًا ـ ينبغي أن يكون القصد فيه سواء كان مقولًا أو مفكرًا أنه قابل للتأسيس والبرهان والرؤية المباشرة أو غير المباشرة. ذلك أن الدوائر المنطقية تكون فيها الجملة «**حقيقي**» أو «**موجود فعلًا**» أو «**قابل للبرهان العقلي**» متضايفة ويصح ذلك على كل جهات الوجود العقدية وكل جهات الوضع. ويبين بنفسه أن الإمكانية الكامنة في البرهان العقلي الذي نتكلم عليه هنا ليس المقصود به برهانًا تجريبيًّا بل هو برهاني مثالي باعتباره إمكانية ماهوية.

136 ـ الشكل الأساسي الأول للوعي العقلي: «الحدس المعطي الأصلي».

والآن فإذا سألنا عن القصد بالدليل العقلي ما هو أعني فيم يتمثل الوعي العقلي وجدنا الاستحضار الحدسي لأمثلة ولبداية تحليل ماهوي متحقق وفي الوقت نفسه عدة فروق:

فأولا نجد الفرق بين التجارب الواضعة التي يحصل فيها الشيء الموضوع في إعطاء أصلي وتلك التجارب التي لا يحصل فيها مثل هذا الإعطاء: ومن ثم الفرق بين أفعال الإدراك الحسي أفعال الإبصار بالمعنى الواسع للكلمة وما ليس بأفعال للإدراك الحسي.

وهكذا فمثلًا وعي التذكر كتذكر منظر طبيعي مثلًا ليس فعلًا معطيًا الإعطاء الأصلي أي أن المنظر الطبيعي ليس مدركًا حسيًّا كالحال لو أننا نبصره فعلًا. وطبعًا لم نرد بذلك أن نقول إن الوعي التذكري ليس له ما يستحق من الوجاهة بل كل ما نريد قوله هو أنه ليس وعيًا مبصرًا (حادسًا). ومثيل هذا المثال المضاد

تثبته الظاهرياتية لكل التجارب الواضعة: فبوسعنا مثلًا أن نحمل «**في عماية**» أن 2+1 = 1+2 وبوسعنا كذلك أن نقضي بالحكم نفسه ولكن بصورة مبصرة. وحينئذ يكون واقع أمر المواثل التأليفية المطابقة لوضع الحكم المعطى إعطاء قد أدرك إدراكًا أصليًا ولم يعد معتمًا بعد تحقق الإبصار الحي الذي هو في الوقت نفسه تحويل قصدي. وقد يكون هذا كذلك (ص. 283) .2010,11,28 امتيازًا عقليًا بالمقابل مع أي وعي آخر معتم أو مختلط لهذا المعنى المستكنهي نفسه على سبيل المثال بالمقابل مع نسخة «**فاقدة للفكر**» لأمر تعلم أو ربما رئي ذات مرة سابقًا ـ لكنها لم تبق وعيًا معطيًا أصليًا.

إن هذا التمييز لا يقدم لنا المعنى الخالص أعني قضية ذلك أنه يكون هو هو في أجزاء كل واحد من مثل هذين الزوجين من الأمثلة وكذلك بحسب الوعي باعتباره قابلًا لأن يكون مبصَرًا في كل آن. ويخص الفرق الكيفية التي يخصص بها المعنى المجرد أي القضية التي باعتبارها مجرد كائن مجرد في تعين مستكنه الوعي إضافة للعنصر المتمم سواء كان معنى ممتلئًا أو غير ممتلئ وقضية.

وامتلاء المعنى وحده لا يكفي بل الأمر يتعلق كذلك بكيفية الامتلاء. فكيفية تجريبية المعنى هي (الكيفية) «**الحدسية**» حيث يكون «**الماثل الخاطر (في البال) من حيث هو كذلك**» ذا وعي مبصر والحالة الممتازة بصورة خاصة هي في هذا المضمار الحالة التي تكون فيها كيفية الحدس بالذات كيفية معطية إعطاء أصليًا. فالمعنى في إدراك المنظر الطبيعي تكون ممتلئة إدراكيًا ويكون الماثل المدرك (متصفًا) بلونه وشكله إلخ...(في حالة وقوعها في الإدراك) مدركًا بكيفية الوعي المتجسد. ونحن نجد مثل هذه الحالات الممتازة في كل دوائر الفعل. والوضعية هي مرة أخرى وضعية بمعنى التوازي بين الجانبين الاستكناهي والمستكنهي. وعند النظر من جانب المستكنه نجد طابع التجسد (بوصفه الممتلئية الأصلية) ممتزجًا مع المعنى الخالص والمعنى مع هذا الطابع يعمل الآن باعتباره قاعدة الخاصية الوضعية المستكنهية أو وهو ما يعني هنا الشيء نفسه: الخاصية الوجودية. والأمر الموازي يصح عند النظر إلى الأمر من جانب الاستكناه.

لكن الطابع العقلي الخاص أمر ذاتي لطابع الوضع باعتباره علامة لا تنسب إليه نسبة حاصلة بحسب ماهوية إلّا عندما يكون وضعًا على أساس معنى معطٍ إعطاء أصليًا معنى ممتلئًا لا مجرد معنى بصورة عامة لا غير.

هنا وفي كل نوع من أنواع الوعي العقلي يكون الكلام المنتسب إليه ذا دلالة حقيقية. فعلى سبيل المثال: فكل ظهور متجسد لشيء ما ينتسب إليه الوضع الذي ليس وضعًا اتحاده مع هذا لظهور مجرد اتحاد عام (باعتباره مثلًا مجرد واقعة عامة ـ الأمر المستثنى هنا) بل هو متحد معه جوهريًا إنه جاعله «**غرضًا**» ومرة أخرى ليس ذلك مجرد جعل بصورة عامة بل هو جاعله «**بمقتضى العقل غرضًا (للوعي)**». (ص.284). وبعبارة أخرى للدلالة على المعنى نفسه: **إن للوضع في المعطوية الأصلية أساس شرعيته الأصلي**. وفي كيفيات أخرى من المعطويات لا يحتاج أساس الشرعية مثلًا أن يغيب لكن ما يغيب هو امتياز أصلية الأساس الذي يؤدي دوره الممتاز في التقويم النسبي لأساس الشرعية.

كما أن وضع الماهية المعطاة بصورة أصلية في حدس الماهية أو تعلق الماهية بالذات بمادة وضعها تنتسب إلى المعنى في كيفية معطويته. وهو وضع عقلي ومن ثم فهو وضع مبرر أصليًا باعتباره يقينًا عقديًا إنه ذو طابع نوعي هو طابع «(**الوضع) المبصر**». أما إذا كان الوضع وضعًا في عماية وكانت دلالات الكلمات متحققة على أساس قاعدة فعل واع غامض ومختلط فإن الطابع العقلي للإبصار يغيب ضرورة ويكون الوضع مع مثل هذه الكيفية الإعطائية (إذا أردنا هنا أن نواصل استعمال هذه الكلمة) لواقع الأمر أعني مع مثل هذا الجهاز المستكنهي لنواة المعنى غير قابل للتلاؤم مع ما هو مناسب للماهية. ثم إن ذلك من ناحية ثانية لا يستثني طابعًا عقليًا ثانويًا كما يتبين مثلًا من إعادة الاستذكار غير التام لمعارف الماهية.

إن الإبصار وبصورة عامة البداهة هي كذلك حدث تام التميز وهو بمقتضى النواة وحدة وضع عقلي تكون البداهة بفضله مبررة بمقتضى الماهية حيث تفهم الوضعية كلها فهم وضعية استكناهية لكنها كذلك تقبل أن تفهم باعتبارها وضعية مستكنهية. وبصورة أفضل يناسب الكلام على التبرير العلاقة بين الوضع (الاستكناهي) والقضية المستكنهية من حيث كيفُ ممتلئيتها. فتكون عبارة «**قضية بدهية (بينة بنفسها)**» مفهومة مباشرة من حيث دلالتها المستكنهية.

إن التباس كلمة «**البداهة (البينونة بالنفس)**» في استعمالها تارة للدلالة على الطابع الاستكناهي أعني الفعل التام (**على سبيل المثال بينونة فعل الحكم**) وطورًا للدلالة على القضية المستكنهية (**على سبيل المثال بينونة الحكم المنطقي وبينونة الجملة القضوية**) هو حالة من الالتباسات العامة والضرورية

للعبارات المتعلقة بأبعاد التضايف بين الاستكناه والمستكنه. والبرهان الظاهرياتي لمصدرها يجعلها غير ذات ضرر بل هو يمكن من الاعتراف بامتناع تجنبها.

كما أنه علينا أن نلاحظ أن الكلام على الامتلاء له كذلك التباس في اتجاه آخر مختلف تمام الاختلاف: فمن ناحية أولى يكون الامتلاء «**امتلاء القصدية**» باعتباره خاصية تتصف بها الموضوعة الفعلية بتوسط جهة المعنى الخاصة وهو من جهة ثانية الخصوصية الذاتية نفسها التي لهذه الجهة ذاتها أعني (ص. 285) الخصوصية الذاتية للمعنى ذي الصلة أي تضمنه امتلاء ذا تبرير عقلي.

137 ـ البداهة(*) والإبصار. البداهة الأصلية والبداهة الخالصة والبداهة الجزمية والبداهة البرهانية.

إن زوجي المثالين اللذين ضربناهما أعلاه يوضحان في آن فرقًا ثانيًا وفرقًا ثالثًا فرقين جوهريين. فما نسميه عادة بداهة واستيعابًا (**أي الإحاطة العقلية**) من طبيعة واضعية عقدية. ومن ثم فهي وعي معط مطابق يستثني «**غيريته**». وهذه الموضوعة مبررة بصورة تامة الاستثناء بفضل المعطوية المطابقة وهي فعل عقلي بالمعنى الأسمى. ويوضح لنا ذلك المثال العددي. أما في مثال المنظر الطبيعي فقد كان لنا في الحقيقة «**إبصار**» ولكنه إبصار لم يكن فيه بداهة بالمعنى المعتاد والبالغ لمعنى كلمة بداهة أعني «**الإحاطة العقلية**». وعند تمحيص النظر في المثالين المختلفين نلحظ بدقة أكثر فرقًا مضاعفًا: فأما أولًا فقد كان الأمر متعلقًا في أحد المثالين بالماهية وفي الأمر الثاني متعلقًا بعين فردية وأما ثانيًا فإن المعطوية الأصلية في المثال الاستمهائي كانت مطابقة لكنها في مثال دوائر التجربة كانت غير مطابقة. وكلا المثالين في وضعيات الفروق المتقاطعة يبينان مهمين من حيث طبيعة البداهة (التي يمثل لها كل منهما).

أما فيما يخص الفرق الأول فعلينا أن نلاحظ بالمنظور الظاهرياتي أن الإبصار الـ«**جزمي**» لأمر فردي على سبيل المثال هو إن صح القول «**إدراك**» شيء فردي أو واقع أمر فردي يختلف جوهريًا من حيث طابعه العقلي عن إبصار برهاني أو عن إحاطة عقلية بماهية أو بسلوك ذي طبيعة ماهوية. لكن هذا الاختلاف نفسه يكون

(*) أميل إلى استعمال البينة رغم أنها صارت شبه مقصورة على الدليل في القانون. لكن القصد الإفيدنس التي هي بينونة المعاني المباشرة والتي يكون علمها بدهيًا. لكن البداهة يمكن أن تؤدي المعنى إذا فهمت بهذه الصورة. (المترجم).

كذلك بالنسبة إلى تحويل لهذه الإحاطة التي قد تتحقق من خلال المزج بين الإبصارين أعني بالذات في حالة تطبيق الإحاطة العقلية على معطٍ جزمي وبصورة عامة في حالة معرفة ضرورة ما عليه الموجود لكائن فردي موضوع.

وبذلك فإن المقصود بالبداهة والإحاطة العقلية في معناهما العادي البالغ هو المعنى نفسه: باعتبارهما إحاطة قطعية. ونحن نريد الفصل بين الكلمتين اصطلاحيًّا. فنحن نحتاج احتياجًا مطلقًا لكلمة أعم تمتد بدلالتها لتشمل الإبصار الجزمي والإحاطة القطعية. ومن حيث هي معرفة ظاهرياتية فمن كبير الأهمية أن نلاحظ أنهما حقًّا من جنس ماهوي واحد وأنهما عند النظر إليهما بصورة أعم بمقتضى الوعي العقلي عامة يميزان جنسًا أعلى (ص.286) من الجهات الواضعية التي يكون فيها بالذات الإبصار المتعلق بالمعطوية الأصلية (في أقصى معانيه توسيعًا) نوعًا متين التحديد. فيكون علينا الآن للتسمية أن نختار بين إما **(كما حصل حيننا هذا ولكن بصورة أكثر إقدامًا)** أن نوسع دلالة كلمة الإبصار أو دلالة كلمتي الإحاطة العقلية والبداهة. ولما كان من الأكثر ملاءمة بالنسبة إلى المفهوم الأعم أن نختار كلمة بداهة بالنسبة إلى كل موضوعة عقلية متصفة بعلاقة تبرير مستندة إلى أصالة المعطوية فتتوفر حينئذ عبارة البداهة الأصلية. ثم قد يكون من المفيد التمييز بين البداهة الجزمية والبداهة القطعية وأن نحافظ على كلمة الإحاطة العقلية التي تمثل المميز الخاص لهذا الطابع القطعي. وكنتيجة أخرى لعله (من المفيد) المقابلة بين الإحاطة العقلية الخالصة والإحاطة غير الخالصة (على سبيل المثال معرفة ضرورة أمر واقع يكون وجوده ذاته بحاجة لأن يكون بدهيًّا ـ على الأقل مرة واحدة) وكذلك المقابلة بين البداهة العامة الخالصة والبداهة غير الخالصة.

كما نجد فروقًا أخرى عندما نغوص في عمق البحث فروقًا لقاعدة التبرير التي تصطبغ بها خاصية البداهة. فعلى سبيل المثال الفرق بين البداهة الصورية الخالصة (التحليلية المنطقية) والبداهة المادية (التأليفية القبلية). إلّا أنه مع ذلك ينبغي لنا هنا أن نتجاوز الخط الأول.

138 ـ البداهة المطابقة والبداهة غير المطابقة

فلنولِ الأهمية الآن إلى الفرق الثاني الذي سبق أن بيناه أعلاه الفرق المترابط مع ذلك الفرق بين المعطوية المطابقة والمعطوية غير المطابقة. ويوفر لنا ذلك في آن فرصة ممتازة لوصف نوع من البداهة غير الخالصة. فالوضع على

أساس الظهور متجسد الحضور للشيء هو في الحقيقة وضع عقلي. لكن الظهور ليس هو دائمًا إلّا ظهورًا وحيد الجانب وغير تام. وباعتبار وعيه وعيًا بكونه متجسد الحضور لا يبقى قبالتنا باعتباره ظاهرًا بحق بل هو بكل بساطة هذا الشيء نفسه. إنه كل الشيء بحسب كل المعنى الذي رغم كونه محدوسًا حدسًا وحيد الجانب فإنه مع ذلك غير محدد بصورة متعددة الجوانب. وفي ذلك يكون الظاهر الحقيقي من الشيء ليس مثلًا ظهوره باعتباره شيئًا يقبل الفصل لذاته بل هو يكون متضايف معناه من حيث معنى الشيء التام جزءًا غير قائم بذاته وهو لا يمكنه أن يستمد وحدته المعنوية وقيامه بالذات إلّا في كلٍّ يمكن في ذاته ضرورة مكونه الخالي ومكون عدم تحدده.

وبصورة مبدئية فإن الشيء الحقيقي ووجود مثل هذا المعنى في ظهور مكتمل لا يمكن أن يظهر إلّا بصورة غير مطابقة. (ص.287) ومن هنا يأتي الترابط بمقتضى الماهية (الذي مفاده) أنه لا يوجد وضع عقلي نهائي مستند إلى مثل هذا الظهور المعطي إعطاء غير مطابق وأنه لا يوجد وضع يمكن أن يكون غير قابل للتجاوز وأنه لا يوجد وضع متكافئ في تعينه مع مجرد «**الشيء موجود حقًّا**» بل لا يتكافأ إلّا مع «**إنه موجود حقًّا**» مع التسليم بأن تواصل التجربة لا يقدم «**تبريرًا عقليًا أقوى**» يكون الوضع الأصلي باعتباره وضعًا يبرز بصورة متخللة لعلاقة الترابط المتواصلة. ولا يكون الوضع مبررًا عقليًا إلّا بفضل الظهور (معنى الإدراك الحسي ذي الامتلاء غير التام) لذاته وفي ذاته منظورًا إليه من حيث تعينه.

إن على ظاهرياتية العقل المتعلقة بدوائر أنواع المعنى المقصورة مبدئيًا على عدم المطابقة (مع المتعاليات بمعنى الأمور الموجودة في العين) أن تدرس كذلك الأحداث المختلفة المرتسمة في هذه الدوائر ارتسامًا قبليًا. وليس عليها إلّا أن تضفي الوضوح على الكيفية التي يجري عليها سلوك الـ«**س**» نفسه القابل للتحديد في وعي المعطوية اللامطابقة وفي الظهور وحيد الجانب خلال التواصل المتصل نحو ظهورات دائمة التجدد ومتواصلة التداخل مع هذا الـ«**س**» نفسه وأن تضفي الوضوح على الإمكانات الماهوية أيّها التي تحصل فيها وكيف يكون من جهة أولى تواصل التجارب ممكنًا ويكون مبررًا عقليًا بصورة متواصلة بفضل الأوضاع العقلية المتقدمة بصورة متصلة: ومجرى التجربة نفسها الذي تمتلئ فيه المواضع الخالية للظهورات المتقدمة وتتحدد اللاتحديدات بصورة أكثر دقة وهكذا بصورة متواصلة على النحو المعتاد من الملء المتوافق مع قوتها العقلية المتصاعدة بصورة مسترسلة. ومن ناحية ثانية فإن توضيح الإمكانات المقابلة أي حالات الامتزاج أو التأليفات

متعددة الأوضاع لعدم التلاؤم و«**للتحديدات المغايرة**» للـ«**س**» المستوعى بوصفه الـ«**س**» نفسه ـ بصورة مغايرة له من حيث هو مطابق للإضفاء الأصلي للمعنى. فيكون علينا بذلك أن نبين كيف أن مقومات الوضع يتخللها صحبة معناها مجرى الإدراك السابق وكيف أنه بحسب بعض الوضعيات بنحو ما يتفجر الإدراك كله فيتشتت إلى نظرات شيء متعارضة وإلى بوادر شيء وكيف أن أوضاع هذه البوادر يتم تجاوزها وفي هذا التجاوز يتم تغييرها بصورة أصلية أو أن الموضوعة الوحيدة التي تبقى غير محولة تحدد تخلل الوضع المقابل إلخ.. من الأحداث المماثلة. (ص.288). كما علينا أن ندرس ما يقرب من ذلك من التحولات الحقيقية التي تحصل لها الأوضاع العقلية الأصلية لكونها تحصل بخصوص قوتها التبريرية خلال تقدم ملئها المطابق على تصاعد ظاهرياتي إيجابي وأن وزنها يزداد بصورة ثابتة. ومن ثم فهي في الحقيقة تتضمن وزنًا متقدمًا باطراد وجوهريًا لكنه وزن متدرج الاختلاف. كما أنه علينا أن نحلل في مقبل العلاج الإمكانات الأخرى من جنس كيف ينفعل وزن الأوضاع بتوسط التبرير المضاد وكيف يكون أحد الأوضاع مرجوحًا من قبل وزن أقوى منافس فيتم التخلي عنه إلخ...

وفضلًا عن ذلك كله فإنه من الطبيعي أن نؤكد على (ضرورة) تحليل ماهوي شامل للأحداث المحددة جوهريًا من حيث المعنى لتغييرات خصائص الوضع مثل ما ينتسب إلى مادته (على سبيل المثال أحداث تنازع الظهورات أو تنافسها). ذلك أنه في هذه الحالة كما في دوائر الظاهرياتية خاصة لا توجد مصادفات ولا وقائع بل كل شيء مبرر بصورة محددة بمقتضى الماهية.

وعلى النحو نفسه كان ينبغي أن نقوم بالبحث في ماهية كل أنواع أفعال العقل المباشرة من حيث علاقة ترابطها مع ظاهرياتية عامة للمعطويات الاستكناهية والمستكنهية.

فكل منطقة ومقولة من الموضوعات المزعومة لا تقتصر مطابقتها ظاهرياتيًا على نوع أساسي من المعاني أي من القضايا بل هي كذلك نوع أساسي من الوعي الأصلي المعطي لمثل هذه المعاني وينتسب إليه جنس أساس من البداهة الأصلية التي هي مبررة ماهويًا بفضل معطوية أصلية لها مثل هذه النوعية.

وكل واحدة من مثل هذه البداهة ـ فهما للكلمة في معناها الموسع الذي أعطيناه لها ـ تكون إما مطابقة ومن ثم فهي مبدئيًا لم تعد في حاجة إلى التقوية أو الإضعاف وإذن فهي غنية عن تدرج في الوزن أو هي غير مطابقة ومن ثم فهي قابلة للزيادة والنقصان. أما هل إن هذا النوع من البداهة أو ذاك موجود في

إحدى الدوائر فأمر مرتبط بمثال جنسها ومن ثم فهي سابقة التكون قبليًّا والتمام الذي ينتسب إلى إحدى الدوائر (على سبيل المثال دائرة علاقات الماهية) أمر مناقض للعقل في دوائر أخرى تستثنيها بمقتضى الماهية.

وينبغي أن نلاحظ كذلك أنه علينا أن ننقل دلالة مفهومي المطابقة وعدم المطابقة (ص.289) المتعلقة بكيفية الإعطاء الأصلية إلى الخصائص الماهوية الذاتية المتأسسة عليها والتي للأوضاع العقلية ذاتها وبالذات بفضل علاقة الترابط هذه ـ وأحد الالتباسات التي لا يمكن تجنبها الناتجة عن النقل والتي هي غير ضارة بمجرد أن يعملها الإنسان من حيث هي كذلك ويميزها بوعي تام عن الأصلي والمستنتج منه.

139 ـ التشاجن بين كل أنواع العقل: الحقيقة النظرية والحقيقة القيمية والحقيقة العملية

إن الوضع مهما كان كيفه له حسب ما حررناه إلى حد الآن شرعيته من حيث هو وضع لمعناه عندما يكون وضعًا عقليًّا. ذلك أن الخاصية العقلية هي نفسها بالذات خاصية الشرعية التي تطابقها بمقتضى الماهية ومن ثم باعتبارها ليست واقعة اتفاقية في وضعيات اتفاقية تنسب إلى أنا واضع (فتكون) من طبيعة الأمر الواقع. وبالتضايف تعتبر القضية هي بدورها مشروعة: ففي الوعي العقلي تقوم القضية دائمًا مجهزة بالطابع الشرعي المستكنهي الذي ينتسب مرة أخرى إلى القضية انتسابًا ماهويًّا إلى هذه الموضوعة الموصوفة مستكنهيًّا بهذه الصورة وإلى المادة الحسية. وبعبارة أدق فإن ما ينتسب إليها من الامتلاء هو على نوعية تؤسس من ناحيتها علامة الموضوعة العقلية.

إن للقضية هنا شرعيتها في ذاتها. لكنه يمكن كذلك «**لقضية أن تعبر عن شيء**» ويمكنها أن تكون معقولة من دون (أن تكون) «**هي ذاتها**» وأن يكون لها مع ذلك سهم من العقل. فلنذكر حتى نبقى في الدائرة العقدية علاقة الترابط الحقيقية التي للجهات العقدية مع العقيدة الأصلية[1]: فجميعها تعود إليها بالإحالة والتعلق. فإذا تأملنا من ناحية ثانية الخصائص العقلية المنتسبة إلى هذه الجهات فإن ما يهجم علينا مباشرة هو الفكرة القائلة إن كلًّا منها كانت من ناحية أخرى المواد وظرفية التبرير بنحو ما تعود بالإحالة إلى خاصية عقلية تنتسب إلى

(1) راجع في ذلك الفقرة 104 ص.215.

مجال العقد الأصلي: تحيل إلى حالة البداهة الأصلية وفي الغاية البداهة التامة. وإنه لجدير بالملاحظة أنه توجد بين نوعي العودة الإحالية علاقة ترابط ماهوية ضاربة في العمق.

ولنكتفِ بالإشارة إلى ما يلي: فالافتراض يمكن في ذاته أن يوصف بكونه عقليًّا. فإذا تابعنا ما فيه من عودة إحالية إلى العقد الأصلي المطابق له وتبينا ذلك في شكل صوغ قضوي كان مفاده «**لهذا الأمر ما يبرره**». فليس العقد ذاته بمجرده هو الموصوف بكونه عقليًّا رغم كونه ذا سهم في العقل. فنرى هنا أنه توجد فروق نظرية عقلية أخرى (ص.290) ونرى أن الدراسات ذات الصلة بها ضرورية. وتبرز علاقات ترابط ماهوية بين الكيفيات المختلفة وخصائصها العقلية الحقيقية بل هي في الحقيقة علاقات ترابط متبادلة وأخيرًا فإن كل الخطوط تعود أدراجها إلى العقد الأصلي وعقله الأصلي أي إلى الحقيقة.

من البين أن الحقيقة هي المتضايف مع الخاصية العقلية التامة للعقد الأصلي لليقين العقدي. فالعبارة «**إن قضية عقدية أصلية مثلاً جملة قضوية صادقة**» والعبارة «**يتصف العقد المطابق لها أو الحكم بالخاصية العقلية التامة**» عبارتان متضايفتان متكافئتان. وطبعًا فلا كلام هنا على واقعة تجربة أو واقع حكم رغم كونه من البين بنفسه استمهائيًّا أن الحقيقة لا يمكن أن تكون معطاة إلّا بالفعل في وعي بداهة بالفعل ومن ثم كذلك حقيقة هذه البينونة بالنفس ذاتها التي هي بينونة التكافؤ المشار إليها إلخ...فإذا فقدنا بداهة العقد الأصلي بداهة اليقين العقدي فإنه يمكن أن يكون لمضمونها المعنوي «**مو. هو مح.**» كما أسلفنا جهة عقدية بدهية مثل الافتراض «**مو. يفترض أن تكون مح.**». فبين أن هذه البداهة الجهوية مكافئة ومرتبطة ضرورة ببداهة معنى مغير لعقد أصلي أعني بالذات مع بداهة أي حقيقة «**أن تكون مو. مح. ذلك أمر مفترض (مرجح)**» ومن ناحية ثانية كذلك مع حقيقة «**إن كون مو. هو مح. له ما يبرره**» وأيضا مرة أخرى «**أن تكون مو.مح. صادقة له ما يبرره**» إلخ... وبفضل كل ما ذكرنا يتبين أن علاقات الترابط الماهوية تحتاج إلى بحوث ظاهرياتية أصلية.

لكن البداهة ليست أبدًا مجرد عنوان لمثل هذا النوع من الأحداث العقلية في دائرة العقد (وقطعًا فهي ليست منحصرة في دائرة الحكم الحملي) بل هي تشمل كل الدوائر الواضعية وبصورة خاصة كل العلاقات العقلية ذات الأهمية الجارية بينها.

وينطبق ذلك كذلك على مجموعات مشاكل العقل شديدة العسر وواسعة الشمول في دائرة الموضوعات الوجدانية والإرادية[1] وكذلك تشاجناتها مع العقل النظري أعني العقل العقدي. فـ«**الحقيقة النظرية**» أو «**الحقيقة العقدية**» أي البداهة لها مواز في «**الحقيقة القيمية والحقيقة العملية أي لها بداهة**» حيث تكون الحقائق المنتسبة إلى هذا العنوان الأخير تُصاغ وتُعلم[2] في الحقائق العقدية أعني بالذات في الحقائق المنطقية (ص.291) نوعيًا (الجمل الخبرية). ولا حاجة للقول إن علاج هذه المشاكل ينبغي أن تكون البحوث فيه من النوع الأساسي كما حاولنا أن نحيط بها أعلاه: بخصوص العلاقات الماهوية التي تربط الموضوعات العقدية مع كل أصناف الوضع الأخرى التي من بينها وضع الوجدان ووضع الإرادة ومرة أخرى تلك التي ترجع كل الجهات العقدية إلى العقد الأصلي. ولهذه العلة بالذات ينبغي كذلك أن نستمد من الأسس الأخيرة العلة التي لأجلها يؤدي اليقين العقدي وما يتطابق معه من الحقيقة الدور السيد في كل عقل. ثم إن هذا الدور يجعل من البين بنفسه في آن أن مشاكل العقل في الدائرة العقدية ينبغي أن يتقدم علاجها لحل مشاكله في دائرة العقل القيمي والعقل العملي.

140 ـ تدعيم. إجازة دون بينونة. تكافؤ الإحاطة العقلية واضعة الوجود والمحايدة

إن المطلوب دراسات أخرى بخصوص المشاكل التي تقدم لنا روابط المطابقة الموجودة (نذكر منها اقتصارًا على ذكر حالة ممتازة) بين أفعال تنتج لنا المعنى والقضية نفسيهما ولكنهما معنى وقضية ذاتا قيم عقلية مختلفة بمقتضى ماهيتهما. فيمكن على سبيل المثال أن يتطابق فعل بيِّن وفعل غير بين بحيث خلال الانتقال من الأخير (الفعل غير البدهي) إلى الأول (الفعل البدهي) يكون لهذا الفعل البين خاصية الفعل المثبت لشيء ولذلك الفعل غير البين خاصية الفعل

(1) كان أول فتح في هذا الاتجاه قد حققه مصنف برنتانو العبقري «**في أصل المعرفة الخلقية**» (1889) وهو مصنف أشعر نحوه بأني أدين له (ولصاحبه) بعظيم الامتنان.

(2) إن المعرفة هي في أغلب الحالات اسم للحقيقة المنطقية: فعند تعريفها من منطلق موقف الذات العارفة باعتبارها متضايفة مع حكمه البدهي لكنها كذلك اسم بالنسبة إلى أي حكم ذاته بين وأخيرًا فهي اسم لكل فعل عقدي من أفعال العقل.

المثبت لذاته. ذلك أن الوضع ذا الإحاطة العقلية لأحدهما يعمل باعتباره داعمًا بالنسبة إلى الثاني الذي ليس بذي إحاطة عقلية. والقضية «**تثبت نفسها**» أو «**تدعم نفسها**» فتنقلب المعطوية غير التامة إلى معطوية تامة. وكما تبدو هذه العملية أو يمكن أن تظهر أمر ترمز إليه ماهية أنواع الوضع ذات الصلة أي بواسطة ماهية كل قضية من حيث ممتلئيتها التامة. وينبغي بالنسبة إلى جنس من القضايا أن تكون أشكال الإثبات الممكن المبدئية محررة بوضوح تحريرًا ظاهرياتيًّا.

فإذا لم يكن الوضع غير عقلي فإنه ينبغي استنباط بعض الإمكانات المبررة بمقتضى ماهيتها لكونها تقبل التحقيق من خلال وضع عقلي فعلي مثبت لها وكيف تكون مثبتة من خلاله. وينبغي أن ندرك أنه ليس كل بداهة غير تامة توجب مسار ملء ينتهي إلى الوقوع في (ص.292) بينونة أصلية وفي معناها نفسه. وبالمقابل فإن مثل هذا التثبيت بواسطة أنواع من البينونة يقينية إن صح التعبير مستثنى مبدئيًّا. ويصح ذلك على سبيل المثال بالنسبة إلى العودة بالذكر وبنحو ما بالنسبة إلى كل تذكر بصورة عامة وكذلك بمقتضى الماهية بالنسبة إلى الشعور الذي نعتبره تابعًا لنوع أساس من البينونة في الكتاب الموالي (والذي سنبحث فيه هناك بصورة أدق). وفي كل الأحوال فقد تمت بذلك الإشارة إلى أغراض ظاهرياتية بالغة الأهمية.

03. 12. 2010 علينا أن نلاحظ كذلك أنه ينبغي أن نميز تمييزًا دقيقًا (حديدًا) بين الإمكانية المبررة التي دار عليها الكلام أعلاه والإمكانية الخالية[1]: **فهي مبررة بصورة محددة بتوسط ما تتضمنه القضية في ذاتها والذي يكون امتلاؤه على قدر معطويته.** فالإمكانية الخالية هي (مثلًا) تلك التي (قد) يكون فيها هذا المكتب الموجود هنا جانبه الأدنى السميك (غير المرئي غير الشفاف) ذا أرجل عشر بدلًا من أرجله الأربع الحقيقية. أما الإمكانية المبررة فهي على

(1) وهذا أحد الالتباسات الجوهرية لكلمة إمكانية التي يضاف إليها أيضًا التباس آخر (التباس الإمكانية الصورية المنطقية وعدم التناقض الصوري الرياضي). وإنه لمن الأهمية المبدئية أن تكون الإمكانية التي تؤدي دورًا في نظرية الاحتمالات وأن الوعي بالإمكانية من ثم (المفترضية) التي تكلمنا عليها في نظرية الجهات العقدية باعتبارها موازية للوعي بالافتراض لها إمكانات مبررة باعتبارها متضايفة. ومن إمكانات غير مبررة لا يتكون أبدًا احتمال إنما الإمكانات المبررة وحدها هي التي لها وزن إلخ...

العكس هذا العدد أربعة بالنسبة إلى (فعل) الإدراك المحدد الذي أقوم به مباشرة. وإذن فكون كل إدراك مبررًا يعني أن وضعيات الإدراك يمكن أن تتغير بكيفيات معينة وأن الإدراك تبعًا لذلك يمكن أن يتواصل بكيفيات مطابقة له في سلسلة إدراكية على نحو محدد يعرفها المعنى الإدراكي الذي يملأ هذه السلسلة ويوطد واضعيتها.

ثم إنه ينبغي بخصوص الإمكانية الخالية أو الإمكانية المجردة لإثبات الأمر أن نميز فيها بين حالتين: فإما أن تكون الإمكانية مطابقة للواقع أعني أنها تجلب الإحاطة بالإمكانية بمجردها أي الوعي بالمعطوية الأصلية والوعي العقلي معها أو أنها ليست جالبة لها. وهذه الحالة الثانية تصح على المثال الذي ضربناه حيننا هذا. فالتجربة الفعلية في عملية الاستحضار تمدنا بإثبات فعلي(ما يثبت كونها هي) للأوضاع التي تتعلق بأمور واقعية مثلًا أوضاع وجود لوقائع طبيعية. (293). وبالمقابل فإنه يوجد في كل حالة وضع ماهوي أعني قضية ماهوية يكون الاستحضار الحدسي لامتلائها التام مكافئًا لامتلائها نفسه كالحال في التكافؤ القبلي بين الاستحضار الحدسي بل بين مجرد توهم علاقة ماهوية وإبصارها أعني أن أحدهما يؤول إلى الثاني بتوسط مجرد تغيير في الموقف وليست إمكانية انقلاب الواحد إلى الآخر انقلابهما المتبادل بالأمر الاتفاقي بل هي ضرورة ماهوية.

141 ـ الوضع العقلي المباشر وغير المباشر. البينونة غير المباشرة

من المعلوم أن كل تأسيس غير مباشر يؤول إلى تأسيس مباشر. والمعين الأصلي لكل شرعية تتمثل بخصوص كل مجالات المواثل وما يتعلق بها من الأوضاع في البينونة المباشرة وبصورة أكثر تحديدًا في البينونة الأصلية أي في المعطوية الأصلية المبرِّرة. لكن الاستمداد من هذا المعين يمكن أن يتم بكيفيات مختلفة فمنها تُستنبط القيمة العقلية لوضع من الأوضاع ليس له بينونة من ذاته أو عندما يكون هذا الوضع مباشرًا يتم تقويته أو تثبيته.

فلنتأمل الحالة الأخيرة. ولنشر إلى المشاكل العسيرة اعتمادًا على مثال نضربه يخص العلاقة بين الأوضاع العقلية غير المباشرة وغير البينة بنفسها والبينونة الأصلية (في المعنى الذي نعطيه لأصالة المعطوية).

فكل ذكر واضح له بكيفية معينة شرعية أصلية ومباشرة: فعند النظر إليه في ذاته ولذاته فإن الذكر إذا كان يزن شيئًا ما سواء كان هذا الوزن كبيرًا أو صغيرًا يكون ذا وزن. ولكن شرعية هذا الذكر ليست إلّا شرعية نسبية وغير تامة.

وبخصوص ما يستحضره الذكر نقول عنه إنه أمر ماض ونجد فيه علاقة بالحاضر الفعلي. وهذه العلاقة بالحاضر الفعلي تضع الأمر الماضي وتضع معه ضرورةً أفقًا حتى لو كان هذا الأفق غير واضح المعالم وعاتمًا وعلى نحو غير محدد. وإذا جعل هذا الأفق واضحًا وذا بينونة واضعية فإنه يمكن أن يقبل البسط على شكل علاقة ترابط بين تذكرات متحققة واضعيًّا تنتهي إلى الاكتمال في شكل إدراكات فعلية على نحو الهنا والآن الفعليين. والأمر نفسه يصح على أي من التذكرات في المعنى الأوسع من التذكر المتعلق بكل أحوال الزمان.

ومما لا يمكن نكرانه أن استبصارات ماهوية تعبر عن نفسها في مثل هذه القضايا. وهي تشير إلى علاقات ترابط ماهوية (ص.294) يمكن أن يتضح بفضل تحديدها للمعنى وبفضل نوع التأكد من حقيقته نوعه الذي يقبله كل تذكر ويحتاج إليه. ومع كل تقدم من تذكر إلى تذكر في مسار اتضاح علاقة الترابط التذكري الذي تكون غايته الأخيرة البلوغ إلى حاضر الإدراك يقتوي التذكر. والاقتواء هو بنحو ما اقتواء متبادل إذ إن أوزان التذكر مترابطة ترابط التابع الرياضي (دالة رياضية) وكل تذكر مترابط له قوة متنامية مع تباعده وأكبر مما كان يمكن أن تكون عليه في علاقة الترابط القريبة أو المنفردة. أما إذا حصل التفسير فتم تحقيقه إلى الآن الفعلية فإن شعاعًا من نور الإدراك وبينونته ينتشر عائدًا إلى سلسلة الذكريات جميعًا.

بل إنه يمكننا القول: تنبجس معقولية التذكر وطابعه الشرعي من الخفي ينبجسان بفضل قوة الإدراك الفعالة التي تتخلل كل اختلاط وعتمة حتى لو كان ذلك «**من دون تحقق**».

إلا أنه في كل حال لا بد من مثل إثبات الحقيقة هذا حتى يرد بصورة واضحة ما هو هنا حامل بحق المفعول الساطع لشرعية الإدراك. وللتذكر نوعه الخاص من عدم المطابقة نوعه المتمثل في كونه لا يمكن أن يمزج «**المذكور حقًا**» بعدم المذكور أو في كون تذكرات مختلفة تتغير وباعتبارها يمكن أن تتقدم بوصفها وحدة تذكر في حين تنفصل في انبساط أفقها سلاسل الذكريات المنتسبة إليه وتكون في الحقيقة على حال تتفجر بمقتضاه صورة التذكر الواحدة فتتشظّى إلى كثرة من الحدوس التذكرية التي لا تتلاءم فيما بينها فيؤول بعضها إلى بعض: حيث قد تكون بعض الأحداث بحاجة إلى الوصف (فيما يبدو بكيفيات كثيرة قابلة للتعميم) مماثلة للتي أشرنا إليها أحيانًا بالنسبة إلى الإدراكات الحسية.

إن ذلك كله يفيد في إشارات الأمثلة التي ضربناها من مجموعات مشاكل

مهمة لتقوية الأوضاع العقلية المباشرة ولإثبات حقيقتها (كما تفيد في توضيح انقسام الأوضاع العقلية إلى خالصة وغير خالصة وإلى صافية ومختلطة). ولكننا ندرك هنا قبل كل شيء معنى تصح فيه القضية القائلة إن كل وضع عقلي غير مباشر وكنتجة أخرى كل معرفة حملية ومفهومية تعود إلى البينونة بالنفس (البداهة). (ص.295). ومن المفهوم جدًا أن البينونة الأصلية هي الوحيدة التي هي بينونة أصلية ومعين شرعية. وعلى سبيل المثال فالوضع العقلي للتذكر وكذلك كل الأفعال التي تعيد الأفعال نفسها بما في ذلك أفعال الشعور (الوجدان) ليست أصلية وهي بنحو ما أفعال مستنبطة.

لكنها تقبل الاستمداد كذلك من أشكال أخرى غير معين المعطوية الأصلية.

وقد تمت الإشارة أحيانًا إلى مثل هذا الشكل: فحصول الضعف في القيمة العقلية في تحول مستمر (نزولًا) من البينونة ذات التجسد الحي إلى عدم البينونة. ولكن فلنشر الآن إلى مجموعة أخرى جوهرية من الحالات حيث تكون إحدى القضايا مباشرة في واحدة من كل خطوات علاقات الترابط التأليفية البينة ذات علاقة بأسس ذات بينونة غير مباشرة. ففي ذلك ينمو صنف عام جديد من الأوضاع العقلية هو ظاهرياتيًا ذو خاصية عقلية أخرى غير البينونة المباشرة. وهكذا فلدينا هنا كذلك نوع من «**البينونة المباشرة**» المستنبطة ـ ذلك النوع المقصود حصرًا بهذه العبارة العادية. فخاصية البينونة المستنبطة هذه لا يمكنها بمقتضى ماهيتها أن ترد إلّا في الجزء الأخير إحدى البينونات المباشرة المتواصلة والجارية في أشكال مختلفة وفي كل الخطوات من علاقة الوضع المترابطة للبينونات المنقولة حيث تكون هذه البينونات تارة مباشرة وطورًا مستنبطة بعد تارة مبصرة وطورًا غير مبصرة تارة أصلية وطورًا غير أصلية. وبذلك يتحدد مجال جديد لنظرية العقل الظاهرياتي. والمهمة هنا تتمثل في دراسة أحداث العقل الماهوية الكلية والجزئية (العامة والخاصة) من منظور استكناهي ومستكنهي من حيث التأسيس غير المباشر والبرهان على كل نوع وشكل وفي كل دوائر الوضع وإرجاع المبادئ المختلفة لمثل هذا التدليل الذي هو على سبيل المثال من طبيعة مختلفة كلما كان الأمر متعلقًا بموضوعيات معطية محايثة أو مفارقة مطابقة أو غير مطابقة إلى أصلها الظاهرياتي وانطلاقًا من هذا الأصل أخذ كل الصفائح الظاهرياتية ذات الصلة في الاعتبار وجعلها مفهومة.

142 ـ الوضع العقلي والوجود

بفضل فهم ماهية العقل العامة التي هي هدف مجموعات البحوث المشار إليها ـ العقل بمعناه الأوسع الشامل لكل أنواع الوضع وكذلك العقدي والعملي ـ ينبغي بمقتضى الذات أن يتم تحصيل التوضيح العام لفكرة حقيقة الوجود (ص.296) مع التضايفات الماهوية الرابطة بين أفكار الحقيقة والعقل والوعي.

ومباشرة جدًّا يحصل إبصار عام أعني أنه ليس «**الماثل الموجود بحق**» و«**ما يستحق الوضع عقليًّا**» هما المتضايفان فحسب بل كذلك «**الموجود بحق**» و«**الماثل**» الذي يستحق أن يوضع في موضوعة عقلية تامة أصلية. فيمكن لهذه الموضوعة العقلية ألّا تقتصر على وضع الماثل وضعًا غير تام ومجرد وحيد الجانب. فيمكن للمعنى المؤسس لها بوصفه مادة لها أن يكون مفتوحًا بالنسبة إلى الـ«**س**» القابل للتحديد بحسب لا واحد من الجوانب الممتاز لأي شيء: فلا واحدة من التحديدات التي ليست بعد ثابتة التحديد ولا أي معنى ليس تام التحديد بقابل لأن يكون نهائيًّا. ذلك أنه لما كانت موضوعة العقل ينبغي أن تكون أصلية فإنها ينبغي أن يكون أساسها العقلي في المعطوية الأصلية للأساس في التحديد بمعناه التام: فالـ«**س**» لا يقصد به مجرد التحديد التام بل القصد أن يكون معطى في هذا التحديد التام. والآن فالتكافؤ المشار إليه يعني:

أنه بصورة مبدئية يطابق (من حيث قبلية الكلية الماهوية اللامشروطة) كل ماثل «**موجود بحق**» فكرة وعي ممكن يكون فيها الماثل نفسه قابلًا لأن يكون مستوعبًا استيعابًا أصليًّا تام المطابقة. وبالعكس فبين بنفسه أنه عندما يكون استيعاب هذه الإمكانية ناجزًا يكون الموضوع موجودًا بحق.

كما أن ما يلي له أهمية خاصة: فمن ماهية كل جنس استيعابي (الذي هو متضايف مع كل جنس ماثلي) أن يكون مرسومًا فيها بصورة محددة أشكال الاستيعابات العينية التامة أو غير التامة للمواثل التي تكون مثل هذه الأجناس ممكنة بالنسبة إليها. وبالمقابل فإنه مرسوم بمقتضى الماهية بالنسبة إلى كل استيعاب غير تام كيف يكون استكمالها وكيف يمكن استكمال معناها مالئًا إياه بالحدس وكيف يتم إثراء الحدس.

إن كل جنس من المواثل **(أي كل منطقة وكل مقولة بالمعنى الضيق والمفعم الذي نعطيه للإقليم)** هو ماهية كلية مستعدة بذاتها مبدئيًّا للمعطوية

المطابقة. وهي توجب بمعطويتها المطابقة قاعدة مبصرة عامة بالنسبة إلى كل ماثل فردي منها في تنوعات التجارب العينية تجعله يصبح ماثلًا مستوعى **(تلك التجارب التي لا ينبغي بالطبع أن تؤخذ هنا بوصفها تجارب جزئية بل بوصفها ماهية من حيث هي الأعيان الأدنى)**. إنها توجب القاعدة بالنسبة إلى الكيفية التي يمكن بها أن يُجعل الماثل الخاضع لها بمقتضى المعنى وكيفية الإعطاء تام (ص.297) التحديد وصاحب معطوية أصلية تامة وبحسب أي من علاقات الوعي المترابطة المتفردة أو الجارية باسترسال وبحسب أي تجهيز ماهوي عيني لهذه العلاقات. أما كم يوجد في هذه القضايا القصيرة فإنه سيصبح مفهومًا في التحارير الدقيقة التي يتضمنها الفصل الختامي **(من الفقرة 149 فصاعدًا)**. ويكفينا هنا إشارة ممثلة قصيرة: فالتحديدات غير المرئية من الشيء أمر نعلمه علم بينونة برهانية مثل أن تحديدات الشيء عامة هي تحديدات مكانية: وهذا يمكننا من قاعدة من طبيعة ماهوية بالنسبة إلى ضروب الاستكمالات المكانية للجوانب غير المرئية من الشيء الذي يظهر وهي قاعدة هندسية عند بسطها البسط التام. وللشيء تحديدات أخرى زمانية ومادية: ومنها قواعد أخرى بالنسبة إلى استكمالات المعنى (وهي كذلك ليست تحكمية) وفي نتيجة أخرى بالنسبة إلى الظهورات الوضعية. أما من أي مضمون ماهوي يمكن أن تكون هذه الظهورات وبحسب أية معايير يكون خامها وخصائص استيعابها المستكنهي الممكن (وكذلك الاستكناهي) فإن ذلك أيضًا مرسوم فيها قبليًا.

143 ـ معطوية الشيء المطابقة بوصفها فكرة بالمعنى الكنطي للكلمة.

إلا أنه قبل أن نصل بحثنا بهذه المسائل لا بد من إضافة شيء آخر. فحتى نستبعد ما يبدو من تناقض مع ما تقدم من عرض بحثنا (ص.298) أسلفنا القول إنه لا توجد (فواعل؟) بصدد الظهور إلّا وهي غير مطابقة (وكذلك لا يوجد إلّا قوابل للإدراك غير مطابقة). ومع ذلك فإن ما نضيفة للحد من هذا القول لا ينبغي أن نهمله. فقد قلنا إن ما يقبل الإدراك غير المطابق (يكون) في ظهور ختامي. وتوجد موائل ـ وكل الموائل المتعالية وكل الموجودات الواقعية التي تشمل عنوان الطبيعة أو العالم تنتسب إلى هذا الجنس ـ يمكن أن تكون معطاة في أي وعي ختامي بتحديد تام وبمحدوسية تامة.

لكن المعطوية التامة من حيث هي فكرة (بالمعنى الكنطي) هي كذلك مرسومة مسبقًا ـ باعتبارها نسقًا محددًا بإطلاق في صنف ماهيته نسقًا من عملية

ظهور متصل لامتناهية أعني باعتبارها مجالًا لهذه العملية ومتصلًا محددًا قبليًا من الظهورات مع أبعاد مختلفة لكنها محددة يسود عليها قانونية ماهوية ثابتة.

ويتحدد هذا المتصل بصورة أكثر دقة باعتباره لامتناهيًا من كل الجوانب وفي كل مراحله لامتناهيًا مؤلفًا من ظهورات الـ«**س**» نفسه القائم والقابل للتحديد والذي يمكن جعل معطويته معطوية أصلية ومطابقة على نحو انتظام مترابط ومحدد بحسب مضمون الماهية بحيث يكون كل خط نختاره منه في المجرى الثابت الذي يعطي ترابطًا ملائمًا من الظهور (الذي هو ذاته يعرف بكونه وحدة ظهور متحركة) يكون فيه الـ«**س**» الواحد نفسه المعطي الملائم بصورة دائمة القرب والاتصال ولا يكون أبدًا محددًا تحدد مغايرًا.

والآن فإن وحدة منغلقة (تامة ونهائية) للمجرى ومن ثم وحدة متناهية ومجرد فعل متحرك بفضل لاتناهي المتصل من كل الجوانب ليست قابلة للتصور **(إذ لو حصل ذلك لأعطانا لامتناهيًا متناهيًا منافيًا للعقل): ومع ذلك ففكرة هذا المتصل وفكرة المعطى التام سابق البناء بواسطة ذلك المتصل نفسه فكرة بينة الحضور المسبق - وهي بينة مثلما يمكن بالذات لفكرة أن تكون بينة بفضل صنف حقيقي من البينونة لماهيتها.**

لكن فكرة اللامتناهي المبررة بمقتضى الماهية ليست هي ذاتها لامتناهية. وبينونة أن هذا اللاتناهي لا يمكن أن يكون معطى بمقتضى المبدأ لا تستثني المعطوية البينة لفكرة هذا اللامتناهي بل هي بالأولى تدعها.

144 - الواقع والوعي المعطي الأصلي. التحديدات (الخاتمة) النهائية

وبذلك يبقى أن المثال «**حقيقي**» مكافئ بالتضايف لمثال «**معطي متطابق**» و«**قابل للوضع البين**». لكن ذلك يكون إما بمعنى المعطوية المتناهية أو المعطوية التي في شكل فكرة (بمعناها عند كنط). ففي الحالة الأولى يكون الوجود وجودًا «**محايثًا**» (في الذهن) وفي الحالة الثانية يكون الوجود وجودًا متعاليًا (في العين) أعني وجودًا يكون «**تعاليه**» بالذات كامنًا في لاتناهي متضايفه المستكنهي الذي يطلبه باعتباره مادة وجود.

وحيثما يكون حدسٌ معطٍ حدسًا مطابقًا ومحايثًا (ذا وجود في الذهن) فإن ما يتطابق في الحقيقة ليس المعنى والماثل فحسب بل إن ما يتطابق هو المعنى الممتلئ الأصلي والماثل. فالماثل هو بالذات ما يستوعب باعتباره الشيء الأصلي

نفسه في الحدس المطابق وما يوضع شفافًا (للعقل) بفضل الأصالة مطلقة (الشفافية) وبفضل تمام المعنى وامتلائه الأصلي التام.

وحيثما يكون حدسٌ معطٍ حدسًا متعاليًا (ذا وجود في العين) لا يمكن لما هو ماثل أن يبلغ المعطوية المطابقة ولا يكون معطى إلّا فكرة مثل هذا الموضوعي أعني معناه و«**ماهيته بحسب المعرفة**» ومن ثم فالمعطي هو بالذات قاعدة قبلية بالنسبة إلى التجارب غير المطابقة للامتناهيات بحسب قانونية معينة. (ص.299).

ولا يمكن في الحقيقة على أساس كل تجربة من التجارب المتحققة وهذه القاعدة (أعني نسق قاعدة المتعدد الذي تتضمنه) أن نأخذ بدلالة بينة غير ملتبسة كيف ينبغي أن يحصل مجرى التجربة الموالي بل يبقى بالعكس عدد لامتناه من الإمكانات مفتوحًا. لكنها إمكانات تبقى ذات حضور نموذجي مسبق بمقتضى تنظيم قبلي شديد الثراء المضموني. فنسق القاعدة الهندسي يحدد بصورة مطلقة الثبات كل أشكال الحركة الممكنة التي يمكن أن يستكملها الجزئي من الحركة موضوع الملاحظة هنا والآن لكن لا يعرفها أي مجرى عيني للحركة الفعلية التي لمتحرك بالفعل. أما كيف يواصل الفكر العيني المتأسس على التجربة المساعدة هنا وكيف لشيء ما مثل التحديد العلمي للأشياء باعتبارها وحدات موضوعة بمقتضى التجربة التي تتضمن كذلك ما لا يتناهى من الدلالات وكيف يمكن البلوغ ضمن موضوعة الطبيعة إلى هدف التحديد وتحديد الدلالة بمقتضى فكرة الموضوع الطبيعي والحدث الطبيعي إلخ... (التي هي فكرة تامة من حيث هي فكرة لفرد عيني) فذلك أمر ينتسب إلى صفيحة جديدة من البحث. إنه ينتسب إلى ظاهرياتية عقل علم الطبيعة عامة وبصورة خاصة الطبيعي والنفسي العقل التجريبي بصورة نوعية العقل الذي يرد القواعد الوجودية والذهنية التي تنتسب إلى العلوم التجريبية من حيث هي علوم تجريبية إلى مصادرها الظاهرياتية. لكن ذلك يعني أن هذا العقل يفحص في الصفائح الظاهرياتية والصفائح الاستكناهية والمستكنهية التي يجسد فيها مضمون هذه القواعد ويبحث فيها بحثًا استمهائيًا.

145 ـ نقد ظاهرياتية البينونة بالنفس

يتضح من التأملات التي أنجزناها أن ظاهرياتية العقل أو الظاهراتية الاستكناهية بمعناها البارز التي لا تريد إخضاع الوعي بصورة عامة للبحث بل الوعي العقلي تفترض بإطلاق الظاهرياتية العامة متقدمة عليها. وكون الوعي

الواضع لكل جنس ـ من عالم الواضعية[1] ـ يخضع إلى معايير هو بدوره واقعة ظاهرياتية. وما المعايير إلّا قوانين الماهية التي لها بصورة ما يقتضيها نوعها وصورتها علاقات ترابط تقبل التحليل الصارم والوصف الاستكناهي والمستكنهي (ص.300) وطبعًا ففي ذلك كذلك أخذ بعين الاعتبار قبل كل شيء لـ«**لا عقل**» باعتباره العنصر المضاد للعقل تمامًا كما تتضمن ظاهرياتية البينونة عنصرها المضاد ظاهرياتية الخُلف[2]. فنظرية ماهية البينونة مع التحليلات المتعلقة بالتمييزات الماهوية الأعم تكون عنصرًا صغيرًا نسبيًا رغم كونه عنصرًا أساسيًا من عناصر ظاهرياتية العقل. فيتأكد بذلك ـ ويكفي لرؤية ذلك رؤية تامة التأملات التي قمنا بها حيننا هذا ـ ما جعلناه باختصار بيّنًا في بداية هذا الكتاب ضد التأويلات اللامعقولة للبينونة بالنفس (البداهة).

فالبداهة ليست في الحقيقة أي مؤشر للوعي الملازم للحكم (وعادة ما نقول في مثل هذا النوع من البينونة) مؤشر يدعونا من عالم أفضل مثل صوت أسطوري: هي ذي الحقيقة لكأن صوتًا صادرًا عن ملائكة حرة يقول لنا شيئًا دون أن يثبت بينة حق ما يقول. لم نعد بحاجة إلى مجادلة الشكاكين أو أن نتحير لتدبر الصنف القديم الذي لا يستطيع أن يتجاوز نظرية مؤشر الحقيقة ونظرية الشعور بها: **لكأنه ليس الملاك الشرير (مختلقة ديكارت) أو التغير القدري لمجرى العالم في واقعه يمكن أن يجعل بالذات كل حكم خاطئ مجهزًا بهذا المؤشر وبهذا الشعور بالضرورة العقلية وبالواجب المتعالي وما ماثل**. أما إذا شرع المرء بذاته في دراسة الظاهرات المنتسبة إلى هذا المجال وفي إطار الاستثناء الظاهرياتي فإنه سيعلم بوضوح تام أن الأمر يتعلق هنا بحال من الوضع حقيقي (ومن ثم فإن الأمر لا يتعلق بأقل من مضمون ما مرتبط بفعل بنعت أيًّا كان نوعه) ينتسب إلى تكوينات ماهوية محدد استمهائيًا للمستكنه (على سبيل المثال حال البينونة الأصلية لحدس الماهية المعطية إعطاء

---

(1) في دائرة الخيال والحياد تترجم كل الأحداث الوضعية في شكل تامّ ودون قوة وكذلك الشأن بالنسبة إلى كل أحداث العقل. فليس المطلوب تدعيم الموضوعات المحايدة بل هي شبه ما يحتاج إلى التدعيم فهي ليست بينة بنفسها بل هي بنحو ما شبه بينة إلخ...

(2) راجع في ذلك **البحوث المنطقية** الجزء الثاني البحث السادس الفقرة 39 ص.598 وما يليها تقدم لنا البحث السادس خاصة أعمال تمهيدية ظاهرياتية لعلاج مشاكل العقل المشروحة في الفصل الحالي.

أصليًا للبنية المستكنهية). وبعد ذلك يعلم المرء مرة أخرى أن قوانين الماهية تنظم علاقة تلك الأفعال الواضعية التي ليس لها هذه البنية الممتازة من حيث هي هي بحسب الأفعال الواضعة التي لها هذه البنية وأن شيئًا ما على سبيل المثال مثل الوعي «**بامتلاء القصدية**» التي تعطي الشرعية والتدعيم ذوي الصلة بالطابع الواضعي بصورة نوعية كما (ص.301) تعطي كذلك الخاصية المضادة المطابقة خاصية نزع الشرعية ونزع التدعيم. فنعلم حينئذ في نتيجة أخرى أن المبادئ المنطقية تتطلب توضيحًا ظاهرياتيًا عميقًا وأن مبدأ عدم التناقض على سبيل المثال يحيلنا[1] إلى علاقة الترابط الماهوية لإثبات الحقيقة ولإضعافها الممكنين (أي للشطب العقلي). وبصورة عامة فإننا نفهم أن الأمر قبل كل شيء لا يتعلق بواقعات أمر اتفاقي بل بأحداث استمهائية قائمة في علاقة الترابط الاستمهائي كما يتعلق الأمر كذلك بما يوجد في الماهية والذي يؤدي فيه الأمر الواقع دور المعيار الذي لا يمكن بإطلاق تجاوزه. وبذلك نتبين بوضوح أيضًا في هذا الفصل الظاهرياتي أنه ليست كل تجربة واضعية (على سبيل المثال كل تجربة حكم نختارها) يمكن أن تصبح بينة بالكيفية نفسها وبصورة خاصة أنه ليس كل تجربة تصبح بينة بصورة مباشرة ثم إن كل كيفيات الوضع العقلي وكل أصناف البينونات المباشرة أو غير المباشرة تضرب بعروقها في علاقات ترابط ظاهرياتية تكون فيها أقاليم الموضوعات المختلفة اختلافًا جوهريًا متجاورة (توجد بعضها خارج بعض) بصورة استكناهية ومستكنهية.

---

(1) راجع في ذلك **البحوث المنطقية** الجزء الثاني البحث السادس الفقرة 34 ص.583. فقد قضى ف. فوندت هنا بصورة غريبة كما حكم على كل الظاهرياتية حكمًا مغايرًا تمامًا. فالبحث الذي ليس هو الأضعف في الحصول حول دائرة المعطيات الحدسية الخالصة أوله على أنه «نزعة مدرسية». والتمييز بين الفعل المضفي للمعنى والفعل المالئ للمعنى يصفه (**في بحوثه الصغرى** الجزء الأول ص.613) بكونه «خيارًا منها لخطاطة صورية» وعنده أن حصيلة التحليلات التكرار اللفظي الأكثر بدائية: «البينونة هي البينونة والتجريد هو التجريد». وقد قدم خاتمة نقده بالكلمات التي أسمح لنفسي كذلك بإيرادها شاهدًا: «إن تأسيس هوسرل لمنطق جديد تأسيسه الذي هو ذو توجه نظري أكثر مما هو عملي ينتهي في كل تحليل من تحليلاته المفهومية ما كان لها مضمون إيجابي إلى التوكيد على أن «أ = أ» حقًا وأنه لا يمكن أن يكون غير ذلك». (الموقع نفسه من المرجع ص.314 ـ 316)

فيؤول الأمر خاصة إلى أن ندرس التوحيدات الهووية المسترسلة وتحقيق الهوويات التأليفية في كل المجالات بصورة نسقية بحسب تكوينها الظاهرياتي. فإذا عمل المرء في المقام الأول ما هو أمر أول أي ما هو ضروري فعلم البنية الباطنة للتجربة القصدية بحسب كل البنى العامة وتوازي هذه البنى والصفائح في المستكنه مثل المعنى وموضوع المعنى والطباع الواضعي والامتلاء فإنه ينبغي أن يتم التوضيح التام في كل التوحيدات التأليفية كيف لم تتحقق مجرد علاقات ترابط فعل بصورة عامة بل علاقة ترابط لوحدة فعل. وبصورة خاصة كيف تكون التوحيدات الممكِّنة من تحديد الماهية كما يتطابق هنا أو هناك الـ«**س**» القابل للتحديد وكيف يكون بذلك (ص.302) سلوك تحديدات المعنى ومواضعها الخالية أعني هنا عناصر عدم تحديدها. والأمر نفسه بالنسبة إلى الكيفية التي تصل بها الأشكال الممتلئة ومن ثم أشكال التدعيم والإبراز التي للمعرفة المتواصلة في صفائح الوعي الدنيا والعليا تصل إلى الوضوح والفهم التحليلي.

لكن كل دراسات العقل المتوازية هذه ستنجز من منطلق الموقف المتعالي أي الموقف الظاهرياتي. ولا أحد من الأحكام التي تقع هنا هو حكم طبيعي حكم يفترض وضع الواقع الطبيعي خلفية له بل ولا هو حتى موجود حيث يحصل استعمال ظاهرياتية الوعي بالواقع وظاهرياتية المعرفة وظاهرياتية حدس القيم المتعلق بالطبيعة وظاهرياتية فهم القيم. لكننا نبحث خاصة عن أشكال الاستكناهات والمستكنهات ونصوغ خطاطة نسقية واستمهائية لنظرية الصورة (مورفولوجيا) ونبرز خاصة ضرورات ماهوية وإمكانات ماهوية: والأخيرة باعتبارها إمكانات ضرورية أعني أشكالًا من توحيد المواءمات التي تفرضها الماهية (مكتوبة فيها مسبقًا) والتي ترسم تخومها قوانين الماهية. وعندنا أن «**الماثل**» هو خاصة عنوان عن علاقات الترابط الماهوية التي للوعي وهو يرد في المقام الأول باعتباره الـ«**س**» المستكنهي وموضوع المعنى لأصناف ماهوية مختلفة من المعاني والقضايا. ثم إنه يرد باعتباره عنوان «**الماثل الواقعي (الحقيقي)**» وهو حينئذ عنوان علاقات ترابط ماهوية ما تتم ملاحظتها ملاحظة استمهائية علاقات يحتوي فيها الـ«**س**» المتحد بحسب المعنى وضعه الحاصل بمقتضى العقل.

وبالذات فمثل هذا العنوان يصح على عبارات «**الماثل الممكن**» و«**الماثل المحتمل**» و«**الماثل المشكوك فيه**» إلخ.. بالنسبة إلى مجموعات معينة مرسومة التخوم استمهائيًا ومطلوبة التحديد في البحث الماهوي لأشكال من الوعي

متلاحمة تلاحمًا غائيًّا. وتكون علاقات الترابط هنا دائمًا مختلفة عما كانت وقابلة للوصف الصارم من حيث غيريتها. من ذلك على سبيل المثال إنه من اليسير أن ندرك أن إمكانية الـ«**س**» كذا أو الـ«**س**» كذا لا يتم بيانه بصورة مجردة من خلال معطوية هذا الـ«**س**» الأصلية في أحوال معناه ومن ثم من خلال برهان الواقع الفعلي بل إن مجرد الافتراضات المكررة والمستنتجة من خلال قياسات متطابقة يمكن أن يقوي بعضها البعض وكذلك أن مشكوكية الشيء تتبين في ظاهرات التناقض بين الحدوس الموجهة لنوع من الوصف معين إلخ... ومن ثم تترابط البحوث العقلية النظرية التي تتعلق بالتمييز بين الأشياء والقيم والموضوعات العملية والتي تطلب ما يحصل لها من بنى وعي مكوِّنة. وهكذا فإن الظاهرياتية تشمل حقًّا كل (ص.303) العالم الطبيعي وكل العوالم الـ«**فكرية**» (المثالية) التي تعزلها: فهي تشملها باعتبارها «**معنى - عالم**» من خلال قانونيات الماهية التي تصل معنى الماثل والمستكنه عامة بنسق الاستكناه المختوم وخاصة من خلال علاقات الترابط الماهوية ذات القوانين العقلية والتي يكون متضايفها «**الماثل الحقيقي**» الذي يمثل هو بدوره كذلك وفي كل حالة مؤشرًا على كل أنساق أشكال الوعي الاستمهائية ذات الوحدة الغائية.

الفصل الثالث

صفائح العموم (الكلية) لإشكالية العقل النظري

تحركت تأملاتنا في إشكالية ظاهرياتية العقل إلى حد الآن في درجة عالية من الكلية (العموم) لم تمكن تفرعات مشكلها الماهوية وعلاقاتها المترابطة مع نظريتي الوجود الصورية والمناطقية من الظهور. وينبغي علينا في هذا المضمار أن نحاول الاقتراب أكثر ولا ينفتح لنا المعنى التام لعلم استمهاء العقل وكل ثراء مشاكله إلّا حينئذ.

146 ـ المشاكل الأكثر عمومية (كلية)

فلنعد إلى مصادر إشكالية العقل ولنتابع هذه المصادر من حيث تفرعاتها بأكثر ما يمكن من النسقية.

إن أداة الإشكال التي تشمل كل الظاهرياتية هي القصدية. إنها تعبر بالذات عن الخاصية الأساسية للوعي وكل المسائل الظاهرياتية بما في ذلك المسائل الهيولانية تنضوي تحتها. ومن ثم فالظاهرياتية تبدأ مع مسائل القصدية لكنها تشملها في المقام الأول بصورة عامة ودون أن تجلب إلى دائرتها مسائل الوجود «**(الحق)**» الفعلي الذي للمستوعى في الوعي. وكون الوعي الواضع مع خصائصه الوضعية في معناها الأعم يمكن أن يعرف بوصفه «**افتراضًا**» وأنه من حيث هو ينضوي ضرورة تحت نقيضي العقل للصحة وعدم الصحة يبقى أمرًا غير داخل في الاعتبار. وبوسعنا الآن أن نلج إلى هذه المسائل في (هذا) الفصل الأخير آخذين بعين الاعتبار بنى الوعي الرئيسة التي أصبحت خلال ما مر مفهومة لدينا. ولما كان الأمر متعلقًا ببدايات استمهائية فلنتم التحليلات بمقتضى الطبيعة بحسب أقصى ما يمكن من العموم. ففي كل الدوائر الاستمهائية تجري الطريق النسقية من

العموم الأعلى إلى العموم الأدنى ويمكن للتحليل المتحسس للطريق أن يكون ذا صلة بالعيني. (ص.304). إننا نتكلم على العقل والوضع العقلي بصورة عامة وعن الأصلي والمستنبط وعن البينونة المطابقة وغير المطابقة وعن إدراك الماهية والبينونة الجزئية وما ماثل ذلك. والأوصاف التي شرعنا في صوغها تفترض متقدمًا عليها بعد أساسًا ظاهرياتيًا كبيرًا أي سلسلة من البحوث العسيرة سبق لنا أن عملنا عليها في الفصول المتعلقة ببنى الوعي الأعم. فلا شك أنه من دون مفهوم المعنى والقضية والقضية الممتلئة (التي هي كيان من مجال نظرية المعرفة في خطاب البحوث المنطقية) لا يمكن أبدًا أن نصل إلى صوغ جذري لأي مشكل من مشاكل العقل النظري. وهذه المفهومات تضع ثانية فروق الواضعية والحياد وفروق الخصائص الواضعية وموادها وتخصيص التحويل الماهوي الحقيقي (الذاتي للشيء؟) التي لا دخل لها في القضية الماهوية كما على سبيل المثال في تحويلات الانتباه إلخ.. وبذلك فنحن نؤكد في آن أن شمول التحليلات الضرورية في صفيحة العقل النظري الأعم التي نتكلم عليها هنا لن نبخس قيمتها وأن الأوصاف الماهوية الواردة في الفصل الأخير ينبغي أن تعتبر مجرد بدايات. وكما فعلنا عامة فإننا لم نحقق هنا أيضًا إلّا مجرد قصد منهجي يتمثل مبدئيًا في أن كل صفيحة جديدة بوصفها مجالًا للبحوث الظاهرياتية ينبغي أن توصف وأن نعمل على الكثير من الأرضيات الثابتة بحيث نتأكد من صوغها على أساس ما يتعلق بها من مشاكل حاصلة ومشاكل مؤسسة فنستطيع إلقاء نظرة غير مقيدة في أفق المشكل المحيط بها.

147 ـ تفرعات المشكل. المنطق الصوري ونظرية القيمة ونظرية العمل

إذا أخذنا بعين الاعتبار فروقًا بنيوية أخرى محددة لخصائص العقل فإن ظاهرياتية العقل العامة تتفرع إلى الفروق بحسب الأنواع الأساسية للموضوعات وإلى فروق الموضوعات المجردة والموضوعات المستنبطة وإلى ما يتقاطع من الفروق في ذلك بين الموضوعات ذات العنصر الواحد والموضوعات التأليفية. إن المجموعات الرئيسة من مشاكل العقل (مشاكل البينونة) تتعلق بالأجناس العليا من الموضوعات ومواد الوضع التي تقتضيها بحسب الماهية. وطبعًا ففي الموضع الأول نجد العقد الأصلي والجهات العقدية وما يصاحبها من الجهات الوجودية الملائمة لها.

وفي سعينا لمتابعة أهداف العقل النظرية التي من هذا الجنس نصل حتمًا

إلى مشاكل التوضيح العقلية النظرية (ص. 305) التي يضعها المنطق الصوري والفنون الموازية له والتي سمَّيتُها النظرية الصورية للقيمة والنظرية الصورية للعمل.

وستتم الإحالة في المقام الأول إلى التحارير السابقة[1] حول نظرية الأشكال الخالصة للقضايا وبصورة خاصة للقضايا التأليفية المتعلقة بالتأليف العقدي الحملي وكذلك بالجهات العقدية ثم بالأشكال التأليفية المنتسبة إلى أفعال الوجدان والإرادة. (ونذكر منها على سبيل المثال أشكال التفضيل التي للتقويم والإرادة «**من أجل الغير**» والأشكال المعيارية «**و**» و«**أو**»). والكلام يتعلق في نظريات الأشكال هذه بكلام على نحو مستكنهي عن القضايا التأليفية بحسب صورتها الخالصة من دون أن يكون للكلام علاقة بالصحة وعدمها. كما أنها لا تنتسب بعد كذلك إلى صفيحة نظرية العقل.

لكن مثلما أننا صغنا هذه المسائل صوغًا أوليًا وفي الحقيقة صغناها بالنسبة إلى القضايا عامة في حدود كونها تتصور بواسطة الصور الخالصة حصرًا نبقى في المنطق الصوري وما سميناه أعلاه الفنون الصورة الموازية التي هي بحسب ما تقتضيه ماهيتها مبنية على نظرية الصور المطابقة لها باعتبارها صفائحها الدنيا. وتوجد في هذه الصور التأليفية ـ التي من جنس الأشكال التأليفية من الموضوعات أعني من قضايا مقولات القضايا ذات الصلة ومن البين أنها تفترض الكثير ولكنها تبقيه غير محدد من حيث عينيته ـ شروط قبلية للصحة الممكنة التي تبرز في قوانين الماهية لفنون السؤال.

وتوجد بصورة خاصة في الأشكال الخالصة للتأليف الحملي (التحليلي) شروط قبلية لإمكان اليقين العقلي العقدي وعبارة مستكنهية حقيقة ممكنة. وإبرازها الموضوعي يحقق المنطق الصوري في معناه الأدق: القضاء (الحكم) الخبري الصوري (المنطق الصوري للقضاء أو الحكم) التي تستمد أساسها من نظرية الصورة لهذه الأحكام (القضايا).

والأمر نفسه يصح على التأليفات ومتضايفاتها المستكنهية المنتسبة إلى دائرة الوجدان ودائرة الإرادة. ويصح كذلك على أنواعها من القضايا التأليفية التي ينبغي أن تعطي نظريتها الصورية النسقية مرة أخرى أساس بنى نظرية

(1) راجع الفقرة 133 وما يليها ص.273 ـ 278.

الصحة الصورية. وبالذات توجد حقًّا شروط إمكان الحقيقة المعيارية والعملية في الأشكال التأليفية الخالصة لهذه الدوائر **(كما على سبيل المثال في علاقات الترابط بين الهدف والوسيلة)** (ص.306). وبذلك تؤول كل المعقولية المعيارية والعملية على النحو المفهوم لدينا بفضل الوضعنة التي تتحقق على سبيل المثال في أفعال الوجدان إلى المعقولية العقدية وتؤول مستكنهيًّا إلى الحقيقة وتؤول ماثليًّا إلى الواقع: فنتكلم على أهداف ووسائل وتفضيلات حقيقية أو فعلية إلخ...

وبين أن بحوثًا ظاهرياتية حقيقية وذات أهمية رفيعة تدرس هذه العلاقات المترابطة. فنوع خاصية الفنون الصورية الذي قدمناه حيننا هذا هو بعد نوع ظاهرياتي ويفترض الكثير من تحليلاتنا. والباحث في المنطق الخالص المعالج علاجًا دغمائيًّا يدرك بصورة مجردة أشكال القضايا الخبرية (القضية عامة أو الحكم (أي) الحكم القطعي والحكم الشرطي (بنوعيه) الوصلي والفصلي إلخ...) ويضبط لها أوليات الحقيقة الصورية. لكنه لا يعلم شيئًا عن التأليف التحليلي ولا عن العلاقات الماهوية المستكنهية والاستكناهية ولا عن الماهيات التي يتصورها ويحددها مفهوميًّا خلال ذلك في مركبات الماهية التي للوعي الخالص. إنه يبحث بصورة منعزلة ما لا يمكن أن يكون مفهومًا الفهم التام إلّا في علاقات الترابط الماهوية التامة هذه. لا يمكننا أن ندرك بوضوح ما يوجد في هذه الأمور عندما نتكلم تارة على الشروط الصورية للحقيقة وطورًا على شروط المعرفة بفضل العودة إلى مصادر الحدس في الوعي المخلص ظاهرياتيًّا. وبصورة عامة فإنها توضح لنا الماهية والعلاقات الماهوية التي تنتسب إلى مفهومات المعرفة والبينونة والحقيقة والوجود (الماثل وواقع الأمر إلخ...). إنها تعلمنا فهم بنية الحكم والحكم والكيفية التي تكون بها بنية المستكنه محددة للمعرفة وكيف تؤدي القضية في ذلك دورها الخاص ومرة أخرى الإمكانية المختلفة لملئها الموافق للمعرفة. إنها تبين أي نوع من كيفيات ملء شروط الماهية بالنسبة إلى خاصية العقل التي للبينونة وأي نوع من البينونة يكون في كل مرة موضوع النظر إلخ...وهي خاصة تمكننا من فهم أن الأمر في الحقائق القبلية للمنطق يخص علاقات الترابط الماهوية بين إمكانية الملء الحدسي للقضية (حيث يبلغ واقع الأمر الملائم درجة الحدس التأليفي) والصورة التأليفية الخالصة للقضية (الصورة المنطقية الخالصة) وفي الوقت نفسه من فهم أن تلك الإمكانية شرط الصحة الممكنة.

كما أنها تبين أنه ينبغي هنا عند النظر الدقيق للأمر التمييز بين أمرين بالتطابق مع الاستكناه والمستكنه. (ص.307). وفي القضاء الصوري (على سبيل المثال في القياس الأرسطي) يدور الكلام على الأحكام باعتبارها قضايا مستكنهية و«**حقيقتها الصورية**». والموقف هو بإطلاق موقف مستكنهي. ومن جهة ثانية فإن الموقف في الاستكناه القضوي الصوري موقف مستكنهي. إنه الكلام على معقولية الحكم وصحته وفيه يتم التعبير عن معايير هذه الصحة وفي الحقيقة في علاقتها بصور القضايا. فعلى سبيل المثال لا يمكن للمرء أن يقبل التناقض ومن يقض بحسب أشكال المقدمات التي لضروب القياس الصحيح ينبغ له أن يستنبط نتائج الأشكال المطابقة إلخ... وهذه الموازيات تعتبر مفهومة دون مزيد بيان في الترابط الظاهرياتي. وسيتم البحث بالذات في الأحداث التي تخص الحكم والاستكناه وكذلك التي هي مطابقة ماهويًا في المستكنه والقضية الخبرية من حيث ما بينها من علاقات ترابط ومن حيث التشاجن التام في الوعي.

وطبعًا فالأمر نفسه يصح كذلك على الفنون الصورية الأخرى بخصوص التوازي بين الخضوع للقواعد الاستكناهية والمستكنهية.

148 ـ مشاكل العقل النظري التي تضعها نظرية الوجود (الأنطولوجيا) الصورية

وانطلاقًا من هذه الفنون يقودنا توجه إلى نظريات الوجود المطابقة لها. فعلاقة الترابط (الاقتران) موجودة بعد بفضل توجهات النظر الممكنة العامة والتي يمكن أن تتحقق في كل فعل حيث تكون الوضعيات التي تجلبها إلى النظر متشاجنة تبادليًا بفضل قوانين الماهية. والموقف الأولي هو الموقف المتعلق بالماثل والتفكير المستكنهي يؤدي إلى الوضعيات المستكنهية والتفكير الاستكناهي يؤدي إلى الوضعيات الاستكناهية. وانطلاقًا من هذه الوضعيات تستخرج الفنون التي تعنينا هنا بصورة مجردة أشكال خالصة وفي الحقيقة يستخرج القضاء الصوري أشكالًا مستكنهية والاستكناه الموازي يستخرج أشكالًا استكناهية. وكما تكون الأشكال بين هذين النوعين من حيث علاقتها بعضها ببعض يكون النوعان مرتبطين بقانون الماهية مع أشكال الموجودات التي هي قابلة للتصور بفضل التفات النظر إلى أوضاع الموجودات.

إن كل قانون منطقي صوري يقبل التحويل المكافئ إلى قانون وجودي صوري. وبدلًا من أن يكون الحكم على الأحكام يصبح الآن حكمًا على وقائع

الأمر وبدلًا من أن يكون الحكم على أجزاء الحكم (على سبيل المثال الدلالات الاسمية) يصبح على موائل وبدلًا من أن يكون على دلالات الصفات (المحمولات) يكون على العلامات إلخ... كما أن الكلام لا يبقى دائرًا حول حقيقة قضايا الحكم وصحتها بل هو يصبح دائرًا حول وجود الموائل (الموضوعات) إلخ... (ص.308).

ومفهوم كذلك أن نفسر الصورة الظاهرياتية لهذا الالتفات بالعودة إلى تلك المفاهيم المحددة للمعايير.

فالأنطولوجيا الصورية تتجاوز بكثير دائرة مثل هذه التحويلات للحقائق القضوية (الخبرية) الصورية. إذ تتفرغ عنها فنون عظيمة بفضل ذلك «**الصوغ الاسمي**» الذي تكلمنا عنه سابقًا. ففي الأحكام الجمعية يرد الجمع بوصفه وضعًا جمعيًا. وبفضل الالتفات الصائغ صوغًا اسميًا يصبح مجموعة ماثلة وبذلك يتكون المفهوم الأساسي لنظرية المجموعات. وفيها يتم الحكم في المجموعات بوصفها موائل لها أنواع من الصفات والعلاقات إلخ.. الذاتية لها. والأمر نفسه يصح على مفهوم العلاقة والعدد إلخ.. بوصفها مفهومات أساسية لفنون رياضية. ومرة ثانية علينا أن نقول كما سبقنا أن قلنا بخصوص نظرية القضايا الصورية المجردة إنه ليس من مهام الظاهرياتية أن تطور هذه الفنون ولا أن تشتغل بالرياضيات والقياس المنطقي إلخ... بل إن ما يعنيها يقتصر على الأوليات وأحوالها المفهومية باعتبارها عنوانًا للتحليلات الظاهرياتية.

ويصح أن ننقل ما قلناه بذاته إلى نظرية القيم ونظرية العمل الصوريتين وكذلك إلى الأنطولوجيا الصورية للقيم (بمعنى واسع كثيرًا) وللأخيار باعتبار هاتين الأنطولوجيتين الصوريتين من حيث كونهما مقتضيين نظريين خاضعين لنظريتي القيم والعمل الصوريتين ـ وباختصار كل الدوائر الوجودية التي هي متضايفات وعي الوجدان ووعي الإرادة.

والمرء يلاحظ أن مفهوم «**نظرية الوجود الصورية**» قد توسع في هذه التأملات[1]. فالقيم والموائل العملية تنضوي تحت العنوان الصوري للماثل «**شيء ما بصورة عامة**». وهي إذن من منظور نظرية الوجود التحليلية الكونية موائل محددة ماديًا موائل الأنطولوجيات الصورية للقيم والموائل العملية المنتسبة

(1) راجع الفقرة 119. ص.247 وما يليها.

إليها للفنون المادية. ومن ناحية ثانية فإن للمماثلات التي تتأسس في التوازي بين الأجناس الواضعية (العقد وجهات العقد والقيم والإرادة) وما ينضوي تحتها نوعيًا من التأليفات وتكوينات نحوية إن لها قوتها ولهذه القوة من التأثير ما جعل كنط يصف[1] مباشرة العلاقة بين الإرادة والهدف وبين الإرادة والأداة علاقة «**تحليلية**» وبكل بساطة فهو (ص.309) قد خلط بطريقة المماثلة بين هذه العلاقة و«**الهوهوية**». فالتحليلي الحقيقي الذي ينتسب إلى تأليف العقد الحملي لا ينبغي أن يخلط مع مماثله الصوري الذي له علاقة بتأليفي وضع الوجدان ووضع الإرادة. إن بعض مسائل الظاهرياتية المهمة والكامنة في الأعماق (أعماق العقل) ذات صلة بالتفسير الجذري لهذه المماثلة وهذا التوازي.

149 ـ مشاكل العقل النظري لنظرية الوجود الإقليمية. مشكل التكوين الظاهرياتي

لعله علينا الانتقال إلى الأنطولوجيات المادية وفي المقام الأول إلى الأنطولوجيات الإقليمية بعد ما شرحنا مشاكل العقل النظري التي تضعها لنا الفنون الصورية.

فلكل إقليم مواثل يتكون بحسب ما يقتضيه الوعي. ولكل جنس إقليمي لماثل محدد من حيث هو هو إذا كان جنسًا حقيقيًا تكون كيفياته المرسومة فيه قبليًا وهو قابل للإدراك وهو بصورة عامة قابل للتصور الواضح أو العاتم وقابل لأن يكون موضوع فكر وقابل لأن يثبت بالدليل. وهكذا نعود مرة أخرى بخصوص ما هو مؤسس للمعقولية إلى المعاني والقضايا والماهية بحسب المعرفة. لكن ما يقع تحت ناظرنا ليس هو الآن الصور الخالصة ـ نظرًا إلى أنه متعلق العموم المادي للماهية الإقليمية والمقولية ـ بل هو القضايا مأخوذة تحديدات مضمونها من حيث تحددها الإقليمي. فكل إقليم يقدم هنا الخيط الهادي لمجموعة من البحوث الحقيقة التامة.

فإذا أخذنا مثلًا إقليم الشيء المادي باعتباره خيطًا هاديًا وفهمنا فهمًا صحيحًا ما يعنيه هذا الخيط الهادي فإننا ندرك بذلك في آن مشكلًا عامًا يقدم

(1) راجع **تاسيس ميتافيزيقا الأخلاق** (أ 417) «إن من يريد الهدف يريد... كذلك الأداة الضرورية لهذا الهدف الأداة التي في مستطاعه. وهذه القضية الخاصة بالإرادة قضية تحليلية».

المعيار لفن ظاهرياتي كبير ومكتمل نسبيًا: إنه مشكل «**التكوين**» العام لمواثل إقليم الشيء في الوعي المتعالي أو بعبارة أوجز «**التكوين الظاهرياتي للشيء عامة**». وبذلك نعلم كذلك وفي دفعة واحدة منهج البحث المنضوي تحت هذا المشكل الهادي لنا. ثم إن الأمر نفسه بالذات يصح على كل إقليم وكل فن متعلق بتكوينه الظاهرياتي.

ويتعلق الأمر بما يلي. ففكرة الشيء حتى نبقى في هذا الإقليم هي عندما نتكلم عليها الآن يمثلها بمقتضى الوعي فكرة الشيء المفهومية مع حالة مستكنهية معينة. فكل مستكنه يطابق (ص.310) بمقتضى الماهية مجموعة مختومة مثاليًّا (في مستوى الذهن) من المستكنهات تتمثل وحدتها في كونها قادرة على توحيد تأليفي بفضل التطابق (انسحابها عليها). فإذا كان المستكنه كالحالة هنا مستكنهًا مطابقًا فإنه يوجد في المجموعة بفضل مستكنهات حدسية وبصورة خاصة معطية إعطاء أصليًّا يُملأ فيها كل ما هو من نوع آخر في المجموعة ممتلئ من حيث المطابقة المحددة للهوية ومنها ويوجد فيها في حالة الواضعية تدعيم يستفرغ امتلاء القوة العقلية.

فنحن ننطلق من تصور الشيء اللفظي ولعله تصور تام العتمة كما يكون هذا التصور بالذات حاصلًا عندنا. ثم ننتج بحرية تصورات حدسية من نفس «**الشيء بصورة عامة**» ونوضح معنى اللفظ. ولما كان الأمر متعلقًا بـ«**تصور عام**» فإنه علينا أن نعالجه بالأمثلة. فننتج حدوسًا توهمية كما نريد من أشياء من جنس الحدوس الحرة كالأحصنة المجنحة والغربان البيضاء والجبال الذهبية وما ماثل ذلك كما أنه لو كانت الأشياء أشياء حقيقية وننتج تصورات منها تؤدي كذلك إلى التمثيل باعتبارها تصورات من أشياء التجربة الفعلية. وفي ذلك نستوعب محققين للاستمهاء في وضوح حدسي الكيان «**شيء**» باعتباره موضوعًا (حاملًا) لتحديدات مستكنهية بينة التخوم وعامة.

وعلينا الآن أن نلاحظ (ذاكرين ما تمت ملاحظته سابقًا بعد) أن ماهية «**الشي**» هي حقًّا في ذلك معطاة إعطاء أصليًّا لكن هذا الإعطاء مبدئيًّا لا يمكن أن يكون إعطاء مطابقًا (وجود الشيء لماهيته). ويمكننا أن نوصل المستكنه أو معنى الشيء إلى المعطوية المطابقة. لكن تنوعات معنى الشيء حتى عند أخذها ممتلئة لا تتضمن الماهية الإقليمية «**شي**» باعتبارها حالًا محدوسًا حدسًا أصليًّا محايثًا لها ولا تتضمنه باعتباره المعنى المتنوع المتعلق بالشيء العيني نفسه الواحد الماهية الفردية لهذا الشيء (المشار إليه). وبعبارة أخرى فإن حدسًا مفردًا

أو متصلًا أو مجموعة من حدوس الشيء لا يمكنها بأي حال أن تصل إلى معرفة هل إن الأمر يتعلق بماهية شيء فردي أو بماهية الشيء الإقليمية عامة حتى تحصل على الكيفية المطابقة للماهية المطلوب معرفتها في كامل امتلاء تحديدات ماهيتها. لكن البلوغ إلى حدس غير مطابق يمكن أن يحققه أي حدس فردي وذلك بالمقابل مع تصور خاوٍ للماهية مثل الذي يمكن إيجاده على قاعدة التمثيل لتصور عاتم لكن حدس الماهية الفردي له على كل حال الفضل العظيم بكونه قد أعطى لنا الماهية إعطاء أصليًا. (ص. 311).

ويصح ذلك على صفائح العموم الماهوي صعودًا من الماهية العينية إلى منطقة الشيء.

والآن فمن عموم الفهم الماهوي أن تكون كل معطوية تامة (كل مستكنه معط غير مطابق) تحتوي على قاعدة في ذاتها للإمكانية المثالية لاستكمالها. فمن ماهية ظهور الفرس وحيد القرن الذي تتوفر لدي حاليًا ـ ظهور الذي يعطيني ماهية الفرس وحيد القرن من مجرد جانب واحد ـ أن أقطع مسار كل جهات الشيء الذي هو في المقام الأول غير محدد ويبقى محددًا بالتخيل الحر قابلًا للحدس. ونكون إلى حد كبير أحرارًا في تقدم هذه العملية الخيالية دائمة الاستكمال الإحداسي والتحديدي بل إنه يمكننا أن نتخيل الفرس ذا القرن وأن نقيسه بحسب صفات تحكمية أكثر تحديدًا وبحسب تغيير لهذه الصفات. لكننا لسنا مطلقي الحرية حيثما نكون ملزمين بالتقدم في معنى أحد المسارات الحدسية المطابق حيث يكون الموضوع القابل للتحديد باقيًا هو هو وفي حدود بقائه قابلًا للتحديد المطابق. فعلي سبيل المثال نكون مقيدين بفسحة قانونية ما باعتبارها إطارًا يفرضه علينا بقوة شيء ما بصورة عامة. ومهما أمكن لنا أن نغير شكل المتخيل فإن أشكال المكان تؤول إلى أشكال المكان.

والآن ماذا يعني ظاهرياتيًا هذا الكلام على قاعدة أو قانون؟ إنه يعني أن الإقليم «**شيء**» المعطى بصورة غير مطابقة هو بالنسبة إلى مسار الحدوس الممكنة ـ وواضح أن هذا يعني ما تعنيه الإدراكات الممكنة ـ أن الإقليم يفرض (بعض ال)قواعد.

والجواب في هذه الحالة هو: فماهية مسكنه «**شيء**» من هذا النوع ينتسب إليها بصورة مطلقة البينونة إمكانات مثالية من عدم الحدود في مسار مسترسل «**من الحدوس المتوائمة فيما بينها والجارية في الحقيقة في اتجاهات مرسومة فيها مسبقًا**» (ومن ثم كذلك في عدم حدود موازية من حيث الاستكناهات

الموائمة لتسلسلات متبادلة ومسترسلة). ولنذكر هنا تحريراتنا السابقة حول التحصيل البين لفكرة الشيء العامة بإطلاق والتي تبقى صالحة بالنسبة إلى كل صفيحة دنيا من العموم نزولًا إلى العينية الأدنى التي للشيء الفردي المحدد. ويترجم تعاليه في عدم التحدد ذاك خلال تواصل حدوسه. فتتواصل الحدوس متحققة في استرسالات حدسية (ص.312) لتتوسع في استرسالات معطاة مسبقًا. لا يوجد إدراك للشيء مختوم نهائيًا بل يبقى فيه فسحة لإدراكات جديدة ولتحديد أدق لما ليس بمحدد بعد ولملء ما يمكن أن يملأ. ومع كل تقدم يزداد ثراء مضمون التحديد لمستكنه الشيء الذي ينتسب بصورة متواصلة إلى الشيء نفسه «**س**». ومن جوهري البينونة أن كل إدراك وكل تنوع إدراكي قابل للتوسيع ومن ثم فهو عملية لا نهاية لها. وتبعًا لذلك فإنه لا وجود لإحاطة حدسية بماهية الشيء يمكن أن تكون تامة وأنه لا يمكن أن ينضاف إليه مستكنهيًا إدراك جديد.

ومن ناحية ثانية فإننا ندرك بصورة بينة ومطابقة فكرة «**الشيء**». إننا ندركها في عملية حرة لمجرى مسار في الوعي بلا محدودية المسار المتصل للحدوس المتوائمة فيما بينها. وبذلك فنحن ندرك في المقام الأول فكرة الشيء غير الممتلئة وندرك هذا الشيء الفردي باعتباره شيئًا معطى إلى حد ما يصل إليه الحدس الموائم بالذات لكنه يبقى في ذلك قابلًا للتحديد بصورة «**لا نهاية**» لها. وهذا الـ«**إلخ...**» عنصر بين لا بد منه بإطلاق في مستكنه الشيء.

ثم ندرك على أساس الوعي التمثيلي لعدم الحدود هذا «**فكرة**» الاتجاهات اللامتناهية المحددة وفي الحقيقة ندرك كل اتجاه من اتجاهات مجرى الحدس الذي نقطعه. وندرك مرة أخرى «**الفكرة**» الإقليمية للشيء عامة باعتبارها «**الهو هو**» الثابت خلال هذا اللامتناهي المحدد الذي بهذه النوعية والمفصح عن ذاته هذا النوع من اللامتناهيات المحددة من المستكنهات.

وإذن فمثلما يكون الشيء تكون الصفات المنتسبة إلى مضمون ماهيته ويكون قبل كل صورة مقومة فكرة. ويصح ذلك على العموم الإقليمي نزولًا إلى التخصيص الأدنى. وبعلاج أكثر دقة:

فإن الشيء يوجد من حيث ماهيته المثالية باعتباره «**راس تومبوراليس**» = «**شيء زماني**» في صورة الزمان الضرورية. والاستمهاء الحدسي (الذي بوصفه استبصار «**فكرة**» جديرة باسمها تمام الجدارة) يعلمنا معرفة الشيء باعتباره ضرورةً ذا مدة وأنه من حيث مدته قابل لأن يكون قابلًا للتمديد بلا غاية. فندرك

في الحدس الخالص (إذ إن هذا الاستمهاء لمفهوم الحدس الكنطي المفسر تفسيرًا ظاهرياتيًّا) فكرة الزمانية وكل عناصر الماهية التي تحتوي عليها.

ثم إن الشيء هو بمقتضى فكرته «**شيء ممتد**» إنه على سبيل المثال من منظور المكان تحولات شكلية متنوعة بلا غاية(*) (ص. 313). وخلال الشكل المحافظ على وحدته بقوة والتغير الشكلي قابل لتغير الوضعية بلا نهاية إنه متحرك إلى غير غاية. ونحن نستكنه فكرة المكان وما ينضوي تحتها من الأفكار.

(*) لم أترجم شيئًا لكني فكرت في بعض المقابلات العربية لمصطلح هوسرل فكان اليوم يوم وقفة تأمل وخاصة في المساء بعد العودة من تونس حيث كنت أقدم طلب التأشيرة لزيارة فرنسا من أجل تقديم دورس حول هوية أوروبا الحديثة من المنطلق الفلسفي بالمعنيين التاليين: أي الفلسفة وتاريخها في أوروبا ثم تاريخ أوروبا وفلسفته عند الأوروبيين.

1 ـ أعود إلى كَنَهَ ومكنوه مقابلين لنويزيس ونويما. وكان من المفروض أن أستعمل كلمة عقل ومعقول لكن هاتين الكلمتين فقدتا القدرة على إفادة معنى الفعل المكون للماهية أو للمعنى. 2 ـ أستعمل درك دركًا مقابل ارفاسن 3 ـ أستعمل درى دراية لاينزيشت 4 ـ أستعمل بده واستبان لافيدنس 5 ـ أستعمل استمهى لإيديتيك وأستعمل استذهن لإيدياسيون. واستفكر والمستفكر لفرماينن وفارماينت. رغم أن عنى وعناية قد استعملها ابن سينا عندما تكلم على الوجود في العناية الإلهية (عناية هنا مصدر من عنى وليس بمعنى الرعاية كما في عبارة العناية المركزة والقصد الرعاية المركزة).

ملاحظة مهمة: العقبات: 1 ـ تعدد الألسن في النص الهوسرلي ييسر عليه بيان المعاني الدقيقة 2 ـ موت الاستعمالات السليمة للكلمات العربية 3 ـ تضخم الاستعمالات الخاطئة وسلطانها على الوعي اللساني العربي 4 ـ العلاج للمسألة الأولى: 5 ـ مشروط بالعودة إلى دلالات اللسان العربي السوية. من ذلك مثلًا أن كلمة نظام لم تعد تعني الخيط الناظم كما في العقد بحيث إنه ترجمة لايتفادن بالنظام لم يعد بوسع العربي أن يفهم منها ما قصد في العبارة الألمانية. فنضطر بعبارة عيية إلى القول خيط هاد.

المهم هو أن فلسفة هوسرل لا تفهم من دون فلسفة أفلاطون وأرسطو ومن ثم من دون الفلسفة الوسيطة قراءتها لهاتين الفلسفتين وللمنطق الأرسطي خاصة.

المهم كذلك أن معيننا في دلالة المعاني الفلسفية هو القرآن الكريم: فصور وسوى وعدل في فعل التكوين المفهومي والمعنوي من الأسس الأصلية في عبارتنا عن المعاني التي يستعملها كلا الفيلسوفين وما نتج عن قراءتهما الوسيطة الهوسرلية في تأسيس المعاني المنطقية الأساسية. (المترجم).

فالشيء «**راس ماتيرياليس = أمر مادي**» متناه إنه وحدة جوهرية وبما هو هو فهو وحدة علل وهو من حيث الإمكان وحدة متنوع لامتناه. كما أننا نقع مع هذه الصفات الحقيقة نوعيًا على أفكار. وهكذا فكل مكونات فكرة الشيء هي بدورها أفكار وكل واحدة منها هي بصورة ضمنية الـ«**إلخ**...» من الإمكانات «**اللامتناهية**».

إن ما نحرره هنا ليس نظرية «**ما بعد طبيعة**». إنما الأمر يتعلق بضرورات ماهوية في مستكنه الشيء وما ينبغي دركه بصورة متضايفة في الوعي المعطي للشيء المختوم الذي لا يمكن تجاوزه بوصفه مطلق الشفافية والبحث فيه بصورة نسقية.

150 ـ مواصلة البحث في المسألة: إقليم الشيء باعتباره خيطًا هاديًا متعاليًا.

بعد أن أصبحت اللامتناهيات التي يتضمنها حدس الشيء من حيث هو هو (بحسب الاستكناه والمستكنه) مفهومة لدينا بحسب الأعم أو كما يمكننا كذلك أن نقول فكرة الشيء وما تتضمنه من أبعاد لامتناهية ـ سيصبح بوسعنا أن نفهم كذلك إلى أي حد إقليم الشيء من حيث هي خيط ناظم يمكن أن يفيد البحوث الظاهرياتية.

فنحن نقوم بمتصلات حدس حادسين شيئًا فرديًا وحركاته واقتراباته وابتعاداته ودوراناته والتفاتاته وتغيرات شكله وتغير كيفه وكيفيات علاقاته العلية مواصلين لحدس متخف بهذه الصورة أو تلك ومتراص في وحدة الوعي: فيكون نظر الفكر في ذلك نظرًا متجهًا إلى أمر واحد إلى الـ«**س**» الذي للمعنى (**أعني للقضية الواضعة أو المحايدة**) إلى الأمر الواحد نفسه الذي (يبقى) **هو هو** والذي يتغير ويدور إلخ... وكذلك الشأن عندما نتابع في حدس حر اتجاهات أساسيةً مختلفة بحسب تغييرات لامتناهية ممكنة من حيث الوعي بعدم الحد خلال تواصل هذه العملية الحدسية. وكذلك أيضًا عندما نمر إلى موقف الاستمهاء فنوصل فكرة الشيء الإقليمية مثلًا إلى الوضوح: **ففي ذلك (نبقى) ثابتين مثل المهندس خلال حدسه الهندسي الحر والخالص.**

لكننا بكل ذلك لا نعلم شيئًا من عمليات الحدس ذاته وما ينتسب إليها من ماهية ولاتناهيات الماهوية (ص.314) ولا شيئًا من خامها وعناصرها الاستكناهية

ولا شيئًا من أحوالها المستكنهية ومن صفائحها القابلة للدراية الاستمهائية القابلة للتمييز من الناحيتين. إن ما نعيشه بالفعل (أعني فيما لنا مما ليس بمستوعى تحويله في الخيال) لا نبصره. ولا بد إذن من تغيير الموقف لا بد من تفكرات هيولانية (مادية) واستكناهية ومستكنهية (وجميعها تصح عليها التسمية بحق لأنها تحرفات (ذهولات؟) عن توجه نظر الفكر الأصلية والمباشرة نحو الـ«**س**»). والمعلوم أن هذه التفكرات هي ما يفتح لنا مجالًا للبحث كبيرًا ومترابط العناصر أعني الإشكالية القوية التي تنضوي تحت فكرة إقليم الشيء.

وهنا بالذات تُثار مسألة كيف ينبغي لنا أن نصف وصفًا نسقيًا الاستكناهات والمستكنهات المنتسبة إلى وحدة الوعي المتصور حدسيًا للشيء؟ فلو توقفنا عند دائرة «**المستكنه**» لصار السؤال: **كيف تبدو الحدوس الواضعة والمتنوعة أو «القضايا الحدسية» التي يصبح فيها شيء «حقيقي» معطى وموافقًا للحدس أو كيف يثبت حقيقته الفعلية في تجربة أصلية؟**

كيف تبدو بصرف النظر عن الوضع العقدي التجارب المجردة ـ بمعناها المستكنهي ـ الظهورات التي هي في ذاتها وعند النظر إليها تأملًا استمهائيًا خالصًا ظهورات الشيء الواحد نفسه الذي هو في كل مرة شيء محدد تمام التحديد تظهر ما هو بالنسبة إلى تنوع هذا الحدس أي إلى تنوع الظهور انتساب المتضايف الضروري؟ إن الظاهريات لا تقتصر أبدًا على أي كلام غير دقيق ولا تقبل بأية عموميات غامضة بل هي تطلب في العلاقات الماهوية المحددة تحددًا نسقيًا وفي آخر ما يمكن البلوغ إليه من تخصيصاتها نافذ الوضوح والتحليل والوصف: إنها تطلب فصل العمل (فصلًا عمليًا).

إن فكرة الشيء الإقليمية وثابته «**س**» مع ما له من مضمون معنوي محدد باعتباره موضوعًا موجودًا يفرض قواعد لعديد التنوعات من الظهورات. ويعني ذلك أن هذه الفكرة ليس لها تنوعات عامة تتوارد بالصدفة كما حصلت بعد دون شك بل هي في ذاتها موافقة للماهية موافقة خالصة وفي علاقة بالشيء «**شيء**» المحدد. إن فكرة الإقليم تفرض سلاسل من الظهور تامة التحديد وتامة الترتيب ومتواصلة بصورة لامتناهية باعتبارها كلا ثابت ختمه نظام باطن محدد لمجراه وقابلًا للبحث المترابط مع الأفكار الجزئية التي توجد (ص.315) في فكرة الشيء الإقليمية باعتبارها تمثل مكوناتها العامة. فيتبين على سبيل المثال ـ باعتبارها قسمًا من هذا النظام ـ أن وحدة أمر ذي امتداد مجرد قابلة لأن تتصور من غير

وحدة تضفي الانتظام على فكرة الأمر المادي رغم أنه لا يمكن تصور أمر مادي قابلًا لئلا يكون أمرًا ذا امتداد. فيتعين بالذات (وذلك يكون دائمًا في حدس استمهائي ظاهرياتي) أن ظهور الشيء يتضمن في ذاته حتمًا صفيحة نسميها خطاطة الشيء: إنها الشكل المكاني الممتلئ بالكيفيات الحسية ـ من دون ذلك التحدد الذي هو الجوهرية والعلية (بين قوسين بمعنى تحويلها المستكنهي). فمجرد الفكرة المنتسبة إلى الأمر الممتد المجرد هي بعد عنوان لكثرة كاثرة من المشاكل الظاهرياتية.

إن ما نعتبره بسذاجة ظاهرياتية مجرد وقائع من كون شيء مكاني يبدو لنا نحن البشر دائمًا في اتجاه معين متجهًا على سبيل المثال مواجهة لمجال الرؤية إلى فوق وإلى تحت متيامنًا ومتياسرًا قريبًا أو بعيدًا وأن لا يمكن أن نرى أحد الأشياء إلّا بـ«**عمق**» معين وبعد (معين) وأن الابتعادات المتغيرة التي يُرى منها متعلقة بنقطة حد مثالية غير مرئية هي بالنسبة إليها المركز الموثوق لكل توجهات العمق ونستطيع تعيين مكانها في رأسنا ـ كل هذه الوقائع المزعومة وكذلك مصادفات حدس المكان التي هي غريبة عن المكان الحقيقي والموضوعي يتبين أنها ضرورات ماهوية إلى غاية أدنى تعييناتها الحسية. كما يتبين أن شيئًا مثل ما هو من الأمور المكانية ليس بالنسبة إلينا فحسب بل حتى بالنسبة إلى الرب ـ باعتباره ممثلًا للمعرفة المطلقة ـ ليس قابلًا للحدس إلّا بتوسط الظهورات التي يعطى بفضلها وينبغي أن يعطى بفضلها إعطاء مناظريًا ومتغيرًا في كيفيات متنوعة لكنها محددة ومن ثم في توجهات متغيرة.

ويتوجه علينا الآن ألّا نكتفي بتأسيس هذه الموضوعة العامة بل متابعتها في كل تشكلاتها العينية. فمشكل «**أصل تصور المكان**» الذي لا يمكن استيعاب معناه الظاهرياتي أبدًا يرد إلى التحليل الماهوي الظاهرياتي لكل الظاهرات المستكنهية (وكذلك الاستكناهية) التي يعرض فيها المكان حدسيًا ويتكون باعتباره كيفيات العرض الوصفي لما هو مكاني.

وبذلك فإن مشكل التكون وما يفيده بوضوح ليس هو شيئًا آخر غير أن سلاسل الظهور المنتسبة ضرورة إلى أمر يظهر بانتظام وآيل إلى الوحدة يتجلى حدسيًا و(يبقى) قابلـ(ـًا) للاستيعاب نظريًا ـ (ص.316) رغم لامتناهياته (في شكل «**إلخ...**» محدد وذي معنى ليس فيه قابل للسلطان عليه) القابلة للوصف وأنها من حيث خصوصيتها الاستمهائية قابلة للتحليل والوصف وأن الإنجاز القانوني

للتضايف بين ما هو الظاهر المحدد باعتباره وحدة والمتنوعات اللامتناهية المحددة للظهورات مبصرة بصورة تامة ومن ثم فإن كل الألغاز يمكن أن تكشف.

ويصح ذلك كما يصح على الوحدة التي توجد في الأمر الممتد (التي هي كذلك وحدة زمانية) كما أن الأمر ليس دون ذلك بالنسبة إلى الوحدات العليا التي هي مؤسَّسة (مشتقة) والتي تظهر وحدات **«الشيء المادي»** أعني الشيء الذي يظهر الشيء الجوهري العلِّي. إن كل هذه الوحدات تتكون على درجة الحدس المجرب في تنوعات وعلاقات الترابط للجانبين خاصة وينبغي أن تكون تامة إلى أن ينفذ نورها من حيث المعنى ومن حيث امتلائه ومن حيث الوظيفة الواضعية إلخ... وأخيرًا فإن الدراية التامة بذلك تنمو وهو ما يمثل فكرة الشيء الفعلي في الوعي الظاهرياتي الخالص كما أنه متضايف مطلق ضروري لعلاقة ترابط موصوفة استكناهيًا ومستكنهيًا تم البحث فيها بنيويًا وبمقتضى الماهية.

151 ـ صفائح التكوين المتعالي للشيء. استكمالات

تتحدد هذه البحوث بفضل الدرجات والصفائح المختلفة لتكوين الشيء في إطار الوعي التجريبي الأصلي. وكل درجة وكل صفيحة في الدرجة يميزها كونها تكون وحدة حقيقية هي من جهتها عضو أداتي ضروري بالنسبة إلى التكون التام للشيء.

فإذا أخذنا مثلًا درجة الإدراك الحسي البسيط لتكوين الشيء الدرجة التي متضايفها هو شيء الحس المجهز بالكيفيات الحسية فإننا نصبح في علاقة بتيار وعي جزئي وبإدراكات ممكنة لمدرك مفرد هو ذات أنائية. فنجد هنا العديد من صفائح الوحدة والخطاطات الحسية لـ**«الشيء المرئي»** من نظام عال ودان والتي تكون موضوعة وضعًا تامًّا في هذا النظام وبحسب تكوينها الاستكناهي والمستكنهي وكذلك ينبغي أن تدرس باعتبارها فردًا في علاقة ترابط (اقتران). ففي الدرجة الأسمى يوجد في صفائح هذه الدرجة الشيء الجوهري العلِّي هو بعد حقيقة واقعة بالمعنى النوعي لكنه دائمًا مرتبط ارتباطًا تكوينيًا (ص.317) مع الذات المجربة ومتنوعات إدراكه المثالية.

إن الدرجة العليا الموالية هي إذن الشيء الواحد المشترك بين الذوات المدركة له وهي وحدة مكونة من رتبة أرفع. فتكونها ذو علاقة بكثرة مفتوحة من حيث الصلة بالتفاهم بين الذوات المدركة والقائمة. والعالم المشترك بين الذوات

المدركة متضايف مع ما هو مشترك بين الذوات أعني المتضايف الذي تحققه التجربة التي يكون الوسيط المبلغ لها إحساسهم الباطن. وبذلك فقد وجهنا إلى وحدات الشيء المحسوس المتنوعة والتي كونها بعد العديد من الذوات تكوينًا فرديًا وفي نتيجة أخرى وجهناه كذلك إلى تناويع إدراكية ملائمة لهذه الوحدات ومن ثم منتسبة إلى تيارات وعي وذوات أنائية مختلفين ولكن خاصة إلى الجديد في الإحساس الباطن وإلى المسألة المتعلقة بكيفية أدائها لدور تكويني في التجربة الموضوعية فتضفي الوحدة على تلك التناويع المنفصل بعضها عن بعض.

لا بد هنا من القيام بكل البحوث التي يكون المطلوب فيها تحقيق تمام البحث من كل الوجوه بمقتضى طبائع الأمور. وهكذا فقد استوعبنا بناظرنا في ما تقدم بحسب ما تقتضيه أهداف العلاج مجرد نسق أساسي أول لتناويع ظهور مكونة أعني بالذات ذلك النسق الذي يبدو فيه الشيء الواحد نفسه دائمًا الشيء نفسه المتطابق مع ذاته. فالإدراكات تتوالى فتصل في استرسالها اللامحدود بحسب كل الخطوط النسقية إلى تطابق خالص فيحصل تدعيم مقو للأوضاع بصورة متواصلة. ولا نجد هنا إلّا تحديدًا دقيقًا لا نجد أبدًا تحديدًا مغايرًا. لا يوجد تحديد للشيء بلغ إلى الوضع بفضل مجرى التجربة السابقة (ضمن هذا النسق التام في مستوى الأفكار) تم محوه وتعويضه بوساطة تحديدات لجنس الصفات المماثلة التي هي سابقة التحديد صوريًا بواسطة الماهية الإقليمية. ولا وجود لما يفسد الملاءمة ولا وجود لأحداث استعادة تعديل فساد الملاءمة فضلًا عن ذلك الانفجار الذي يحصل للملاءمة الانفجار الذي بواسطته يمحى الشيء الموضوع محوًا تامًا ومطلقًا. إلّا أن هذه الحالات المضادة ليست ظاهرياتيًا أقل مدعاة للأخذ بعين الاعتبار وذلك لأنها تؤدي دورًا أو يمكن أن تؤدي دورًا في علاقة الترابط للتكوين الممكن لواقع تجريبي ما. إن سبيل المعرفة المستندة إلى وقائع مثل المعرفة الممكنة مثاليًا تؤدي خلال الأخطاء كالحال فيما حصل بعد إلى أدنى درجات المعرفة تلك التي للدراسة الحدسية بالواقع. وهكذا فإن مجاري الإدراك الحسي التي ترد عليها قطائع ملاءمة جزئية وملاءمة لا يمكن الحفاظ عليها إلّا بفضل استدراكات إصلاحية وأنها تقبل التخصيص النسقي بحسب (ص.218) الأحوال الماهوية الاستكناهية والمستكنهية: فتغيرات الدراية والأحداث الواضعية فريدة نوعها وخلع القيمة على ما تقدمت الدراية به ونزعها عنه على سبيل المثال باعتبارها «**مظهرًا**» أو «**خلبًا**» وذهاب التنازع غير المعدل على نحو ممتد إلخ.... وبالمقابل مع التأليف المسترسل للملاءمة ينبغي لتأليفات

التنازع التأويلي وللتحديد المغاير ولكيف يمكن فهم معناها تصل إلى وضعها السوي: فظاهرياتية «**الواقع الحقيقي**» لا بد لها تمامًا من ظاهرياتية «**الخلب العدمي**».

152 ـ نقل مشكل التكوين المتعالي إلى أقاليم أخرى

وهكذا نرى دون حاجة إلى المزيد أن ما قلناه عن الأمثلة التي ضربناها في تكوين الشيء المادي ـ وفي الحقيقة بخصوص التكوين في نسق المتنوعات التجربة الجارية في الأذهان ـ ينبغي أن ينقل إلى كل أقاليم الماثل بمقتضى المشكل والمنهج. وطبعًا فبالنسبة إلى الإدراك الحسي ترد الآن الأقاليم ذات الصلة من أنواع الأفعال المعطية إعطاء أصليًّا التابعة لها بمقتضى الماهية والتي ينبغي أن تبرزها الظاهرياتية قبل ذلك وأن تبحث فيها.

إن بعض المشاكل الصعبة جدًّا ذات صلة بالتشاجن بين الأقاليم المختلفة. فهي شارطة للتشاجنات في تشكلات الوعي المكون. ذلك أن الشيء ليس أمرًا معزولًا قبالة الذات المجربة كما تبين بعد من الإشارات السابقة أعلاه حول التكوين المشترك بين الذوات لعالم الأشياء الموضوعي. ولكن من المعلوم أن الذات المجربة ذاتها تتكون في خلال التجربة من حيث هي ذات فعلية وإنسان أو حيوان وكذلك كما في المشتركات بين الذوات والمشتركات الحيوانية.

إن هذه المشتركات رغم كونها مؤسسة في الوقائع النفسية التي هي بدورها مؤسسة في الوقائع الطبيعية يتبين أنها مواثل من نوع جديد ذو رتبة أرفع. ويتبين خاصة أنه توجد أنواع كثيرة من المواثل تتحدى التأويلات النفسية والطبيعية. من ذلك كل الأنواع من موضوعات القيم التي تحدد حياتنا الفعلية باعتبارها حقائق فعلية (نذكر منها) على سبيل المثال الدولة والقانون والأخلاق والكنيسة إلخ... فكل هذه الموضوعيات ينبغي أن توصف كما تحصل في الإعطاء بحسب أنواع أساسية وحسب رتب متدرجة (ص.319) وأن توضع مشاكل تكوينها وأن تحل.

وبين بذاته أن تكوينها يعود بكليته كذلك إلى تكوينية الأشياء المكانية وتكوينية الذوات النفسية. وهي تتأسس بالذات في مثل هذه الواقعات. وباعتبارها درجة دنيا فإن الواقع المادي هو في النهاية أساس لكل الواقعات الأخرى ومن ثم فإن ظاهرياتية الطبيعة المادية ينسب إليها منزلة رفيعة. ولكن عند النظر إليها من دون أحكام مسبقة وإرجاعها ظاهرياتيًّا إلى مصادرها فإن الوحدات المؤسَّسة هي

بالذات مؤسَّسة ومن نوع جديد والجديد الذي يمكن أن يتكون معها كما يعملنا بذلك حدس الماهية لا يمكن أبدًا ولا في أي مكان أن يرد إلى جملة من الوقائع الأخرى. وهكذا فكل صنف حقيقي من مثل هذه الوقائع الفعلية يجلب معه في الحقيقة ظاهريات تكوينية خاصة به ومن ثم نظرية عينية جديدة للعقل. وبصورة خاصة فإن المهمة بمقتضى المبادئ هي المهمة نفسها: ينبغي أن نجعل معلومًا النسق التام لكل الدرجات والصفائح بمقتضى المعطوية الأصلية وأشكال الوعي المكونة لمثل هذه الموضوعيات ومن ثم أن نجعل مفهومًا ما يكافئ الوعي لنوع الواقع الفعلي ذي الصلة. كما أن كل ما ينبغي قوله هنا بحسب ما تقتضيه الحقيقة حتى نستثني أنواع سوء الفهم الكثيرة الموجودة أي نوع من التضايف بين الوجود والوعي يمكن أن تكون ذات صلة (كما على سبيل المثال كون كل واقع فعلي ينحل إلى أمر نفسي) يكفي أن يقال على أساس ما يقال في الموقف الظاهرياتي وفي ضوء علاقات الترابط الماهوية التي للمجموعات التكوينية والتي يدريها الحدس.

153 ـ الامتداد التام للمشكل المتعالي. تقسيم البحوث

إن ما عرفناه حيننا هذا من بحوث بوصفها ممكنة ومطلوبة لا يمكنها أن توقظ أي تصور كاف من جنس الشرح الذي رعيناه والذي لم يكن إلّا ممكنًا إلى حد الآن. ولأجل ذلك كان لا بد على الأقل من أجزاء بحوث معالجة للأصناف الرئيسة من الوقائع. ولا بد كذلك من نهج علاج من جنس ما جرينا عليه بخصوص إشكالية بنى الوعي العامة. وحينئذ سيعترضنا في الكتاب الموالي (المتعلق ب)شرح الحاضر مسائل متنازع فيها وستشغلنا كثيرًا مسائل حول العلاقة المتبادلة بين مجموعات العلوم الكبرى التي تعرف بعنوان (ص.320) علوم الطبيعة وعلم النفس وعلم الإنسان (علم الروح) وهي ستوفر لنا خاصة فرصة البحث في علاقة هذه العلوم بالظاهرياتية وأن نحرك في الوقت نفسه مشاكل التكوين بصورة أكثر دقة ومفهومية. ولكن فقد تبين هنا بما يكفي أن الأمر في الحقيقة يتعلق فيها بالمشاكل الأولية وأن مجالات البحث فيها انفتحت المجالات التي تخص بالمعنى الحقيقي كل ما هو مبدئي من العلوم الموضوعية. والمبدئي هو دون شك ليس شيئًا آخر غير ما يتجمع حول الأفكار الإقليمية بحسب المفهومات الأساسية والمعارف الأساسية والذي تنبسط عناصره نسقيًا في الأنطولوجيات الإقليمية الملائمة أو كان ينبغي أن تنبسط فيها.

وما قلناه ينتقل مما له صلة بالأشياء إلى الدائرة الصورية وإلى ما ينتسب إليها من الفنون الوجودية (الأنطولوجية) وكذلك إلى كل المبادئ وعلوم المبادئ عامة ما وسعنا فكرة التكوين توسيعًا ملائمًا. وبذلك تتوسع فعلًا البحوث المكونة للإطار على نحو يمكن في النهاية من شمول كل الظاهرياتية.

وهذا سيفرض نفسه بذاته عندما نقدم الاعتبارات التكميلية التالية:

ففي المقام الأول تتعلق مشاكل تكوين الماثل بمتنوعات الوعي المعطي الأصلي الممكن. من ذلك على سبيل المثال بالنسبة إلى الأشياء المتعلقة بجملة التجارب الممكنة ودون شك إدراكات الشيء الواحد نفسه. ويتصل بذلك الاعتبار المتمم لأنواع الوعي الواضع وضعًا معيدًا للأوضاع السابقة والبحث في إنجازاتها العقلية التكوينية أو - وهو ما يؤول إلى الأمر نفسه - إلى إنجازاتها بالنسبة إلى مجرد المعرفة الحادسة والأمر نفسه بالنسبة إلى اعتبار الوعي التصوري الداجي (ولكن المجرد) وبمشاكل العقل نفسه والواقع ذات الصلة. وبإيجاز فإننا نتحرك في المقام الأول في دائرة التصور البسيطة.

لكن ذلك يرتبط ببحوث مطابقة ذات علاقة بإنجازات دائرة أسمى هي بالمعنى الضيق الدائرة المسماة دائرة الحصاة أو دائرة العقل من حيث تأليفاتها التفسيرية والعلائقية وبعبارة أخرى المنطقية (ثم كذلك القيمية والعملية) ومن حيث عملياتها المفهومية وقضاياها الخبرية وأشكالها التأسيسية الجديدة المباشرة. فقد كانت المواثل التي هي معطاة أولًا في أفعال وحيدة الوضع معطاة مثلًا في التجارب المجردة (أو في الفكرة التي تتصور معطاة) يمكننا أن نخضعها إلى مجرى العمليات التأليفية لنكون (ص.321) بواسطة المواثل التأليفية درجات تكون أسمى فأسمى درجات تتضمن في وحدة الموضوعة كلها موضوعات عديدة وفي وحدة مادتها كلها المواد المجزأة العديدة. ويمكننا أن نجمع وأن نبني مجموعات من درجات ذات رتب مختلفة (مجموعات مجموعات) وأن نكون أجزاء من كل وصفات منه وأن نبرز محمولات للموضوع الذي يحملها (يتصف بها) أو أن نحذفها ونضع مواثل في علاقة مع مواثل أخرى مختارين هذه مراجع وجاعلين تلك الموضوعات متضايفة معها إلخ... ويمكننا فعلًا وحقًّا أن نحقق هذه التأليفات أعني أن ننجزها في الأصالة التأليفية. ذلك أن الماثلية التأليفية لها شكلها التأليفي بحسب خاصية المعطى أصليًّا (على سبيل المثال المجموعة المعطاة فعليًّا والحمل والتعلق إلخ...) ولها

خاصية الأصالة كاملة عندما يكون للموضوعات هذه الخاصية وعندما تكون خصائص الأفعال الوضعية أصلية باعتبارها مبررة عقليًا. ويمكننا بكامل الحرية أن نختلق متخيلات وأن نضع معطيات أصلية أو شبه أصلية في علاقة فيما بينها أو أن ننجز التأليفات في تحويل مطلق وما هو مستوعى على هذا النحو نحوله إلى بادرة وأن نبني فرضيات وأن نستنتج منها نتائج أو أن نحقق مقارنات وتمييزات تخضع هي بدورها في مماثلاتها وفروقها إلى عمليات تأليف مرتبطة مع كل الاستمهاءات وأوضاع الماهية أو ترتيباتها وهكذا إلى غير غاية.

وبذلك فهذه العمليات (التأليفية) تتأسس على أفعال تكون تارة حادسة وطورًا غير حادسة وقد تكون تامة الاختلاط والغموض وهي أفعال من درجة وضعنة دنيا أو عليا. وفي الحالة الداجية أو المختلطة يمكننا أن نشرع في توضيح الصور التأليفية وأن نضع خططًا أولية لمسألة إمكانها أو لحلها بواسطة حدس تأليفي أو حتى إمكانية وجودها الفعلي وقابليتها للحل بواسطة أفعال تأليفية معطية صراحة أو أصليًّا وربما بطرق استدلالات قياسية غير مباشرة أو براهين. فكل أصناف التأليف متضايفة ظاهرياتيًا إلى ما فيها من مواثل تأليفية مكونة تخضع لبحث يوضح أحوال المواثل المختلفة ودلالتها بالنسبة إلى «**الوجود الحقيقي**» لمثل هذه المواثل أو بالنسبة إلى الموجود الممكن الحقيقي بالنسبة إلى احتمالاتها الحقيقية وذلك بمقتضى كل مسائل العقل والحقيقة وكذلك الواقع. ونحن هنا كذلك إزاء «**مشاكل تكوين**».

والمعلوم أن التأليفات المنطقية هي في الحقيقة تتأسس على أدنى الأوضاع بمواد خالصة (حواس) لكنها تكون كذلك على نحو يجعل (ص.322) ما يلائم الماهية للدرجة التأليفية وبصورة خاصة قوانين العقل ـ في دائرة صورية محددة التخوم وبمعنى واسع جدًّا ـ مستقلة عن المواد الجزئية لعناصر التأليف. ولهذه العلة بالذات دون شك وجد إمكان منطق كلي وصوري منطق يتجرد من مادة المعرفة المنطقية ويتصورها في متغيرات كلية (باعتبارها شيئًا ما أيًا كان). وتبعًا لذلك تنقسم البحوث المتعلقة بالتكوين كذلك إلى (من ناحية أولى) تلك البحوث التي تتصل بالمفهومات الصورية الكلية ولا تعنى إلّا بها باعتبارها مشاكل العقل ومشاكل الواقع ومشاكل الحقيقة (ومن ناحية ثانية) إلى ما تم وصفه سابقًا من البحوث ويتعلق بالمفهومات الإقليمية ويتصل في المقام الأول بمفهوم الإقليم ذاته وفي الحقيقة بسؤال كيف يمكن لأفراد مثل هذا الإقليم أن تصبح معطاة؟ فمع

المقولات الإقليمية والبحوث التي تميزها هذه المقولات تتحقق شرعية التحديد الجزئي الذي تحصل له الصورة التأليفية بفضل المادة الإقليمية كما يحصل الأمر نفسه بالنسبة إلى التأثير الذي للروابط الجزئية على الواقع الإقليمي (مثل تلك التي تجد التعبير عنها في المبادئ الأولية الإقليمية = الأكسيومات الإقليمية).

وبين أن ما تم تحريره ينتقل كذلك إلى دوائر الأفعال والموائل وكذلك إلى الموائل التي تحصل على تكوين أفعال شعورها مع أوضاعها وموادها النوعية بصورة قبلية وعلى نحو يقبل التوضيح بحسب خصوصية صورتها ومادتها تمثل المهمة العظمى التي لا يكاد يقع التنبه إليها فضلًا عن أن تكون مفهومة للظاهرياتية التكوينية المطابقة لها.

وبذلك تتبين بداهة العلاقة الحميمة بين ظاهريات الأنطولوجيات القبلية وأخيرًا ظاهريات كل الفنون الاستمهائية مستثنين من ذلك الظاهرياتية نفسها. وسلسلة درجات نظرية الماهية الصورية والمادية تبين بنحو ما سلسلة الظاهريات التكوينية وتحدد درجات عمومها وتمدها من حيث مفاهيم الاستمهاء الأنطولوجية الأساسية والمواد والمبادئ تمدها بالأنظمة الهادية. فعلى سبيل المثال مفاهيم أنطولوجيا الطبيعة مثل الزمان والمكان والمادة وأقرب مشتقاتها مؤشرات على صفائح الوعي المكون للشيئية المادية وكذلك المؤشرات المنتسبة إلى المبادئ التي (ص.323) لعلاقات الترابط الماهوية في الصفائح وما بينها. والإنارة الظاهرياتية للمنطق الخالص تفهمنا أن كل القضايًا غير المباشرة لنظرية الزمان الخالص وللهندسة وكذلك لكل الفنون الأنطولوجية وكذلك لماذا هي مؤشرات بالنسبة إلى القانونية الماهوية للوعي المتعالي ولمتنوعاته المكوِّنة.

ولكن لا بد من الملاحظة صراحة أنه لا يوجد شيء في علاقات الترابط هذه بين الظاهريات التكوينية وما يطابقها من الأنطولوجيات الصورية والمادية (يمكن أن) يمثل تأسيسًا للأولى بواسطة الثانية. فالظاهريات لا تقضي في شيء أنطولوجيّ عندما يعرف ذلك الشيء بوصفه مفهومًا أنطولوجيًّا أو قضية باعتبارها مؤشرًا بالنسبة إلى علاقات الترابط الماهوية وعندما يجد فيه خيطًا هاديًا إلى الدليل الحدسي الذي يحمل في ذاته شرعيتها وصحتها. وهذه الملاحظة العامة سنتحقق منها لاحقًا في تحارير أساسية هي مع ذلك مطلوبة بفضل الواقع الفعلي لهذه الوضعية.

وواضح أن الحل الذي يأخذ بعين الاعتبار ـ على المنوال نفسه الذي يأخذ

به صفائح الوعي الاستكناهي والمستكنهي حل مشاكل التكوين ـ يكون لو حصل مساويًا لظاهريات العقل التامة بحسب كل أشكاله الصورية والمادية وفي آن بحسب ما ليس بسوي فيه (عقلي سلبي) وسوي (عقلي إيجابي). لكن ما يفرض نفسه أكثر هو أن تتطابق ظاهرياتية العقل مع الظاهرياتية عامة وأن يكون التحرير النسقي لكل أوصاف الوعي المطلوبة من خلال العنوان الكامل لتكوين الماثل ينبغي أن تشمل في ذاتها كل أوصاف الوعي عامة.

الكتاب

يُعتبر كتاب إدموند هوسرل "أفكار ممهِّدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية" من المنابع المحورية للفلسفة المعاصرة، من حيث كونه العمل الأساسي الذي قدَّم فيه هذا الفيلسوف الكبير مشروعه الفكري وبَلْوَرَ فيه مصطلحات ومفاهيم منهجه الفينومنولوجي الذي قلب جذريًا المشاغل الفلسفية خلال المائة عام الأخيرة. ولا يمكن فهم أيِّ اتجاه أو مناظرة أو مسار فكري في الدراسات الفلسفية والإنسانية الغربية الراهنة دون المرور بهوسرل وبكتابه هذا، سواء تعلَّق الأمر بوجودية سارتر وياسبرز، أو أنطولوجيا هيدغر، أو علوم اللسانيات الجديدة وصولاً إلى فلسفات ريكور، الذي ترجم الجزء الأول من الكتاب إلى الفرنسية، وجاك دريدا، الذي ترجم عملاً آخر لهوسرل.

وليس أجدر من الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي بترجمة هذا العمل المؤسِّس مباشرة من الأصل الألماني، لِما يتمتع به المرزوقي من ثقافة فلسفية موسوعية واطلاع شامل على فكر هوسرل الذي صَحِبَه طويلاً، قراءةً وتدريسًا وبحثًا وترجمة.

تتميز هذه الترجمة بالدقة الشديدة والصياغة المتقنة والابتكار الطريف، ما يجعل منها حدثًا فكريًا بارزًا في الحياة الثقافية العربية.

ISBN 978-614-418-044-0
9 786144 180440

جداول Jadawel
www.jadawel.net